

Safvet HALILOVIĆ

METODOLOGIJA TUMAČENJA KUR'ANA U HANEFIJSKOME MEZHEBU

STUDIJA NA PRIMJERU
AL-ĞASSĀSOVOG TEFSIRA
AHKĀM AL-QU'RĀN
(PROPISI KUR'ANA)

biblioteka **monografije**

Dr. Safvet Halilović

METODOLOGIJA TUMAČENJA KUR'ANA U HANEFIJSKOME MEZHEBU

Studija na primjeru al-Ğaššāšovog tefsira *Aḥkām al-Qur'ān (Propisi Kur'ana)*

Naslov izvornika

Dr. Safvet Halilović

Al-Imām Abū Bakr al-Rāzī al-Ğaššāš

wa manḥaġuhū fī al-tafsīr

Dār al-Salām, Kairo, 2001.

الإمام أبو بكر الرازي الحصاص

ومنهجه في التفسير

للدكتور صفوت خليفيتش

دار السلام ، الطبعة الأولى

القاهرة 2001

TEFSIRSKO DJELO KLASIČNE OZBILJNOSTI

(Predgovor bosanskome izdanju)

Neka mi poštovano čitateljstvo dopusti da u ovoj svesrdnoj preporuci za objavljivanje ovog vrijednog djela hafiza doc. dr. Safveta Halilovića navedem jednu priču iz komentara Kur'ana. Na arapskom ona glasi:

قَالَ رَجُلٌ لِرَوْجَتِهِ : أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى حَيْنَ ، فَذَهَبَتْ هَذِهِ الْمَرْأَةُ إِلَى أَحَدِ الْعُلَمَاءِ تَسْأَلُهُ عَنْ زَمَنِ هَذَا الطَّلَاقِ ، فَقَالَ لَهَا هَذَا الْعَالَمُ : أَنْتِ طَالِقٌ أَلْفَ سَنَةٍ ، وَاسْتَشْهَدَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : « هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا » . وَلَمْ يُعْجِبِ الْمَرْأَةَ هَذَا الْكَلَامُ فَذَهَبَتْ إِلَى عَالِمٍ آخَرَ ، فَقَالَ لَهَا : أَنْتِ طَالِقٌ لِسَنَةِ وَاحِدَةٍ فَقَطْ ، وَاسْتَشْهَدَ هَذَا الْعَالَمُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : « مُتَوَتَّى أَكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا » . وَلَمْ يُعْجِبْهَا أَيْضًا هَذَا الْكَلَامُ ، فَالْسَّنَةُ مِنْ وَجْهَةِ نَظَرٍ هَذِهِ الْمَرْأَةُ مُدَّةٌ طَوِيلَةٌ جَدًّا ، فَذَهَبَتْ إِلَى عَالِمٍ ثَالِثٍ تَسْتَفْتِيهِ فِي زَمَنِ هَذَا الطَّلَاقِ ، فَقَالَ لَهَا : أَنْتِ طَالِقٌ مِنْ زَوْجِكَ لِيَوْمٍ وَاحِدٍ فَقَطْ ، وَاسْتَشْهَدَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : « فَبَحَانَ اللَّهُ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ » ، وَكَانَ هَذَا هُوَ الْجَوَابُ الشَّافِي الْكَافِي الَّذِي أَرَاكَ صَدَرَ هَذِهِ الْمَرْأَةِ الْحَاثِرَةِ ...

Elem, priča se da je bila nekakva žena koja je voljela svoga muža, ali joj je on dao razvod braka. Taj razvod braka njoj je teško pao. Priča, nadalje, veli da je taj muž dao razvod braka svojoj ženi rekavši joj: «Puštena si koliko je trajanje *hina*!» Kako je Kur'ansku riječ *hin* - حَيْنٌ - vrlo teško razumjeti bez konteksta, puštena žena je otišla kod jednog učenjaka da sazna koliko traje vrijeme (*hin*) njenog razvoda, pa joj je taj učenjak odgovorio: «*Puštena si hiljadu godina!*» – a svoje mišljenje

argumentirao je Božijim Riječima (Kur'anom): «*Da li čovjeka neko doba vremena (hinun mina d-dahri) pohodi kad on vrijedan spomena ne bi?*»¹

Ovaj odgovor nije zadovoljio ženu, jer je to značilo da je puštena zauvijek, te je otišla kod drugog učenjaka, a on joj odgovori: «*Puštena si samo jednu godinu!*» Ovaj je drugi učenjak svoje mišljenje morao utemeljiti, također, na argumentu, te je on svoj stav potkrijepio Božijim Riječima iz Kur'ana: «*i drvo plod svoj daje u svako doba (kulla hinin - tj. svake godine).*»² Ali, ni ovaj odgovor nije zadovoljio ženu, jer je smatrala da je godina dana, ipak, vrlo dug period, pa je otišla kod trećeg učenjaka i pitala ga o trajanju *hina*, perioda do kada ju je muž pustio, te joj je ovaj treći alim odgovorio: «*Puštena si od svoga muža samo jedan dan!*» – i svoje mišljenje potkrijepio Božijim Riječima: «*Pa neka je slavljen Allah kad god vi omrknete i kad god osvanete – hina tushihuna (to jest 'neka je slavljen svaki dan!')*»³ Tek je ovo bio izričiti odgovor koji je zadovoljio zbunjenu ženu...

Ova tafsirska priča izvanredno dobro pokazuje kako je Kur'an veličanstveno štivo, pogodno da ga umni primijene i *rasprostru* na nezamislivo veliki broj čovjekovih egzistencijalnih situacija. Tafsir, zapravo, i jeste znanost koja aktualizira Kur'an u mnoštvu čovjekovih situacija, aktualizira ga u situacijama u kojima se nalazi čovjekov duh, srce, imaginacija, kontemplacija, um, razum, mišljenje, praksa, ukratko kazano, ljudski život...

Hfz. dr. Safvet Halilović u ovom svom djelu rasvjetljava povijesne, tefsirske, metodološke, stilske, i mnoge druge značajke jednog znamenitog pravnog komentara Kur'ana – Al-Ğaššāsovog djela *Aḥkām al-Qur'ān*.

U ovoj knjizi smatramo najznačajnijim validno predstavljanje metodologije pravnog tumačenja Kur'ana (تَفْسِيرُ الْفُقَهَاءِ). Ta metodologija samom Kur'anu i Kur'anskom tekstu priznaje status glavnog izvora prava u islamu. Dr Safvet Halilović je svoju monografiju i predstavljanje Al-Ğaššāsa smjestio u valjan povijesni kontekst, opisao je intelektualnu klimu i duhovna raspoloženja vremena u kojem je stasao ovaj komentator i u kojem je nastao njegov komentar Kur'ana.

Iz ovog Halilovićeva djela raspoznajemo glavne konstante tafsira. Naime, *tafsir* (تَفْسِير) i *ta'wil* (تَأْوِيل) su najstarije vještine tumačenja

¹ Sura *el-Insan* (LXXVI), 1.

² Sura *Ibrahim* (XIV), 25.

³ Sura *Bizantinci* (ar-Rum -XXX), 17.

Kur'anskog teksta, koje su svojim kasnijim razvojem prerasle u široke naučne discipline sa nizom poddisciplina i podnauka koje istražuju specifične oblasti Kur'anskog fenomena.

Tafsir se može prevesti kao *tumačenje*, *egzegeza* Kur'anskog teksta. *Tafsir* konotira (iz)vanjske, kvantitativne metode izlaganja, objašnjavanja, tumačenja Riječi Kur'ana. *Ta'wil* je, s druge strane, specifična *hermeneutika*, tumačenje Teksta sa kvalitativnim uranjanjem u njegove dubine. Savremeni tunižanski komentator Kur'ana Ibn 'Ašur ovako je objasnio razliku između *tafsira* i *ta'wila*:

فَإِذَا فَسَّرْتَ قَوْلَهُ تَعَالَى: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ» بِإِخْرَاجِ الطَّيْرِ مِنَ الْبَيْضَةِ فَهُوَ التَّفْسِيرُ، أَوْ بِإِخْرَاجِ الْمُسْلِمِ مِنَ الْكَافِرِ فَهُوَ التَّأْوِيلُ.

«Ako Božije Riječi: 'Bog iz mrtvoga izvodi živo!'⁴ protumačiš izvođenjem ptice iz jajeta, onda se baviš tafsir; a ako ih protumačiš postajanjem vjernika od nevjernika, onda se baviš ta'wilom».⁵

Upravo je Ibn Ašur ovom svojom maksimom objasnio kvantitativnost na kojoj insistira *tafsir* i kvalitativnost za kojom traga *ta'wil*.

Dr. Safvet Halilović na stranicama ove knjige pokazuje kako je Al-Ğaššāš, taj znameniti muslimanski klasični genij tumačenja Kur'ana, bio u stanju, kroz mnoge tumačenjske tehnike, protegnuti značenje Kur'ana na zapanjujuće veliki broj čovjekovih egzistencijalnih i duhovnih situacija. Važna zadaća klasičnih komentatora Kur'ana bila je i u tome da se otkriju mnogobrojne hermeneutičke i egzegetske tehnike *konkretiziranja* (تَخْصِصٌ) odnosno *poopćavanja* (تَعْمِيمٌ) značenja i intencija Kur'ana.

Ovo vrijedno djelo dr. Safveta Halilovića pokazuje šta je sve Al-Ğaššāš koristio kao *tumačenjsku građu*, od samoga Kur'ana - po znamenitom egzegetskom principu «jedan dio Kur'ana tumači drugi dio Kur'ana» - pa do Poslanikovih predanja o Kur'anu u funkciji eksterioriziranja ili interioriziranja Kur'anske poruke... Tu su, potom, kao tumačenjska građa obrađene stilske, retoričke, semantičke poddiscipline, te k tome, predstavljen je Al-Ğaššāšov odnos prema legendarnim pripovijestima (israiliyyati, nasraniyyati, islamiyyati...), itd.

⁴ Sura *Junus* (X), 31.

⁵ Ibn 'Ašur, *Al-Tahrir wa al-tanwir*.

Praktički, za pravno tumačenje Kur'ana, najvažnija tumačenjska građa jeste sam Kur'an, potom Poslanikov Sunnet i Hadis, a zatim pravna praksa i pravna riječ ranih muslimanskih generacija. Ali, i pravni komentari Kur'ana, kao što su npr. أَحْكَامُ الْقُرْآن - od Al-Ğaššāša, zatim gotovo istoimeni komentari Kur'ana od Kiya al-Harrasija, Ibn al-Arabija i Abdullaha al-Qurtubija, insistiraju i na drugim sektorima dok tumače Kur'an, recimo ne zanemaruju gramatiku, poeziju, prozodiju, poslovice, legendarne priče, itd. Međutim, u pravnim komentarima Kur'ana akcenat je uvijek stavljen na pravne norme i pravne sankcije, premda se, naravno, ne zanemaruju ni pravne situacije, okolnosti, te različiti drugi konteksti koji mogu pomoći u tumačenju Kur'ana.

S tim u vezi, cjelokupni Al-Ğaššāšov tafsir može se posmatrati na pravcima svojevrzne metodologije *ta'mima* (تَعْمِيم), poopćavanja, i *tahsis* (تَخْصِص), konkretiziranja, specifikiranja svetog Kur'anskog univerzuma, te njegovih značenja iskazanih kroz zapovijedi, zabrane, aluzije, preporuke, i praktične primjene nekog Kur'anskog plana, neke Kur'anske riječi, sintagme, sklopa, stavka... Dr. Safvet Halilović je dobro opisao većinu ovih metodoloških pretpostavki klasičnog pravnog tumačenja Kur'ana. Sada se preko ovog Halilovićeva djela mogu lakše čitati i drugi komentari Kur'ana koji tretiraju islamsko sakralno, sveto pravo.

Recimo na kraju ove naše besjede da je dobro što se ova doktorska disertacija hfz. Safveta Halilovića pojavljuje u izdanju Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu i «El-Kalema», izdavačke kuće Rijasetu IZ u Bosni i Hercegovini.

Ovo izdanje u našem zajedničkom poduhvatu pokazuje primjer saradnje na planu afirmiranja naše klasične islamske nauke, ali i otvorenost Fakulteta islamskih nauka da svoje kapacitete pruži na korist svega što je vrijedno i što je u skladu sa našom hanefijskom tradicijom u Bosni i Hercegovini.

U Sarajevu, 4. decembra 2004.

Prof. dr. Enes Karić
dekan Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu

VELIKI ISKORAK TEFSIRSKE NAUKE NA BOSANSKOME JEZIKU

(Recenzija knjige dr. Safveta Halilovića *Metodologija tumačenja Kur'ana u hanefijskome mezhebu – Studija na primjeru Al-Ğaššāğovog tefsira «Aḥkām al-Qur'ān –Propisi Kur'ana»*)

Ako se baci iole ozbiljniji pogled na tefsirsku nauku na bosanskome jeziku u 20. st., vidjet će se da je ta nauka – zajedno sa ostalim tradicionalnim naukama islama – prošla kroz mučni period u kome su antiislamski režimi, ratovi, oskudica, represija i državni teror onemogućavali njezin razvoj. Neki od najistaknutijih islamskih učenjaka i pisaca živjeli su u oskudici (npr. Šukrija Alagić, pionir tefsirske nauke na bosanskome jeziku, koji je svoje radove, uglavnom prijevode *Tefsiru'l-Menara*, objavio tridesetih godina 20. st.); neki, nažalost, nisu pisali (kao, npr., Ahmed-ef. Burek, poznatiji kao muhaddis, koji je djelovao u decenijama pred Drugi svjetski rat); neki su doslovno ubijeni (Mustafa Busuladžić, npr., koga su komunisti strijeljali 1945.); neki su nestali pod misterioznim okolnostima (Mehmed-ef. Handžić, umro u Koševskoj bolnici nakon operacije slijepog crijeva 1944.); neki su najzrelije godine svoga života proveli u zatvoru (Kasim-ef. Dobrača i Husein-ef. Đozo, neposredno nakon Drugog svjetskog rata); neki su umrli naprasnom smrću, nakon državne i društvene presije (dr. Ahmed Smajlović, npr., umro 1988. godine u naponu intelektualne snage). Svaki od spomenutih učenjaka bavio se i tefsirirom, i da nije bilo takvih okolnosti i njihovih preranih smrti, izvjesno je da bi se tefsirska nauka na bosanskome jeziku mnogo šire i brže razvi(ja)la. Tek je prof. Đozo, i pored zatvora i teških prilika u kojima je pisao (uglavnom u drugoj polovici 20. st.), uspio da nešto šire razvije svoju misao i iza sebe ostavi značajna tefsirska djela, ali i svoje studente na Katedri tefsira pri Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, i svoje čitaoce – svuda gdje se govori i razumije bosanski jezik.

Sa njima, naša tefsirska nauka doticala se samo onih uvodnih pitanja i problema. Tek je sa dr. Jusufom Ramićem osamdesetih godina 20. st. ova nauka počela da se bavi i onim specificiranim pitanjima iz tzv. *‘ulumu'l-Qur'ana*. Profesor Ramić je objavio knjige o povodima objave

Kur'ana, metodologiji i historiji tefsira, ali i značajne radove o vrstama tefsira, kodifikaciji Mushafa, kiraetima Kur'ana itd.

Student i, kasnije, asistent profesora Đoze, dr. Enes Karić, krajem 20. st., doslovno je zasuo našu naučnu i vjersku javnost svojim radovima iz tefsira, prije svega svojim golemim prijevodom i komentarom Kur'ana, a onda i brojnim radovima iz kur'anske hermeneutike i historije tefsira. Profesor Karić je nastavio tamo gdje je, prije pola stoljeća, stao rahm. Mehmed-ef. Handžić napisavši svoje poznato djelo *Uvod u hadisku i tefsirku nauku*.

Također, na samom kraju 20. st., nakon što je bošnjački narod osvojio unutarnju, duhovnu slobodu, nastali su značajni tefsirski radovi koji su se bavili nekim aspektima *'ulumu'l-Qur'ana* (npr. naša istraživanja i'džaza Kur'ana) ili su revitalizirali tefsirske radove koje su Bošnjaci ispisivali na arapskome jeziku (npr. istraživanja Ahmeda Adilovića koja se tiču Handžićevih komentara sure En-Nas, ili istraživanja Seada Seljupca vezana za radove sarajevskog učenjaka Allameka). Muftija zenički, Ejub-ef. Dautović, obradio je tefsirku misao profesora Đoze.

U istim godinama, na bosanskome jeziku izišao je prvi cjeloviti komentar Kur'ana: *U okrilju Kur'ana* Sejjida Kutba (u izdanju Fakulteta islamskih nauka) te Ibn Kesirov *Tefsir Kur'ana* (u izdanju Visokog saudijskog komiteta za pomoć BiH i Kulturnog centra «Kralj Fahd» u Sarajevu).

U takvom stanju stvari, jedan mladi hafiz, Safvet Halilović sin Mustafe, svršeni Gazi Husrev-begove medrese, porijeklom iz Poratja kod Zenice, zaputi se na Al-Azhar, završi studij islamskih nauka (*Kullijetu 'Usuli'd-din*) i u tolikoj mjeri savlada arapski jezik da na njemu napiše i na Al-Azharu, pred najrespektabilnijom komisijom tefsirskih stručnjaka, u prvoj godini 21. st. odbrani doktorsku disertaciju o Ebu Bekru el-Džessasu i njegovom metodu tumačenja Kur'ana. Ta je disertacija bila toliko uspješna da je Komisija za odbranu preporučila njeno štampanje za potrebe Al-Azharovih i drugih studenata, stručnjaka i čitalaca, pa je ova disertacija objavljena četiri mjeseca nakon odbrane na arapskome jeziku (u izdanju kairske Izdavačke kuće «Daru's-selam»), da bi se sada prevela na bosanski jezik.

Dr. Safvet Halilović otišao je – kad je riječ o tefsiru na bosanskome jeziku – najdalje od općih tema tefsira i obradio jedno od najpoznatijih djela iz tzv. pravnog tefsira (*et-tefsiru'l-fiqhiju*), *Ahkamu'l-Qur'an* Ahmeda ibn Alija er-Razija, poznatijeg kao Ebu Bekra el-Džessasa (preselio 370.h./980. godine).

Njegova disertacija je tim važnija što je dr. Halilović obradio najpoznatije djelo učenjaka kome se ima zahvaliti što je hanefijski mezheb sačuvan. El-Džessas je, naime, najpoznatiji mufessir hanefijske pravne škole, toliko značajan da se uz njegovo ime dodaje priimenak *Hanefi*. Ovdje ne treba posebno isticati činjenicu da su muslimani Bosne kao i čitavog Balkana i nekadašnjeg Osmanskog Carstva hanefijskoga mezheba. Taj mezheb nije ni izdaleka dovoljno poznat našoj muslimanskoj javnosti. Studijom dr. Halilovića naši mufessiri, studenti i vjerska i kulturna javnost, dakle, dobiva:

- 1) obuhvatan uvid u jednu vrstu tefsira,
- 2) tumačenje Kur'ana hanefijske pravne škole,
- 3) uvid u tefsirsko, hadisko, lingvističko i fikhsko mišljenje jednog od najvećih umova iz zlatnog doba islamske učenosti – četvrtog stoljeća po Hidžri (kada su djelovali Taberi, Farabi, Razi, Darekutni, Ibn Hibban i dr.) i
- 4) jedan široki uvid u tefsirsku nauku budući da se ni Džessas ni dr. Halilović nisu bavili samo onim ajetima koji u sebi sadrže propise. Ovdje bismo posebno istakli Džessasovo bavljenje kur'anskim i općenito arapskim jezikom na svim nivoima, posebno njegovom semantikom, semantostilistikom, fonostilistikom i sintaktostilistikom, tako da ova knjiga proširuje naše vidike o jezičkom i'džazu Kur'ana. Osim toga, kao kompletan mufessir, Džessas se bavio i povodima objave i kiraetima Kur'ana, što bosanskoj tefsirskoj nauci pridodaje važna nova saznanja i iz ovih grana *'ulumu'l-Qur'ana*.

Hafiz Halilović je svoju studiju ispisao ne samo znalački, obuhvatno i sistematski, nego i kritički. Prišao je Džessasu sa velikim poštovanjem, ali je smatrao da će ga još bolje poštovati ako kritički ukaže na slaba mjesta njegova naučnog opusa i odnosa. Naime, poznato je da je Džessas, u žaru intelektualne debate koja se vodila čitavim četvrtim stoljećem u Svijetu Islama, sam nezavisan i osebujan duh, ponekad pokazivao znakove ostrašćenosti prema Ebu Hanifi, u tolikoj mjeri da je ponekad znao biti nekorektan prema ostalim imamima – osnivačima pravnih škola. Hafiz Halilović skreće pažnju na te Džessasove propuste, ali sam ne pretjeruje: Džessas nije bio ostrašćen onoliko koliko je on ostrašćeno predstavljen kao ljutiti zagovornik hanefijskoga mezheba. Autor također brani Džessasa od neargumentiranih napada da je potpao pod utjecaj mutezilizma. Toga uticaja je bilo, ali ne u tolikoj mjeri da bi se Džessasa moglo i blizu priključiti ovoj sekti.

Zbog svih navedenih i drugih razloga, sigurni smo da će ova studija hafiza i doktora islamskih nauka Safveta Halilovića biti izuzetno interesantna svima koje se naučno bave tefsirrom i koji u svome srcu nose veličanstvenu Allahovu, dželle šanuhu, Knjigu.

Sarajevo, 19. ševval 1425. h.

1. decembar 2004.

Dr. Džemaludin Latić

docent na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu

PREDGOVOR I RECENZIJA ARAPSKOME IZDANJU

Hvala Allahu, Gospodaru svjetova. Neka je blagodar i mir na posljednjeg Allahovog poslanika, predvodnika vjerovjesnika, poslatog kao milost svjetovima, našeg velikana Muhammeda, njegovu porodicu, njegove drugove i sve one koji su se njegovim putem uputili i koji će ga slijediti sve do Sudnjega dana.

Jedna od istina, čija se svjetlost potvrđuje u vjerovanju muslimana, njihovom razmišljanju i kulturi, koja je odagnala tamu sumnje ispred svakoga ko želi saznati istinu, jeste to da se Kur'an časni, u poređenju s preostalim knjigama koje je Uzvišeni Allah ranije objavio putem svojih vjerovjesnika, odlikuje brojnim specifičnim obilježjima, da se kiti svojstvima koje ga odlikuju nad svim tim knjigama.

Kur'an časni je mudžiza (*mu'ğiza* - čudo, natprirodno djelo). Od početka je bio izazov svima koji su Poslanika u laž ugonili i činio da zanimaje oni koji su mu se protivili prilikom objavljivanja. *A ako sumnjate u ono što objavljujemo robu Svome, naćinite i vi jednu suru sličnu objavljenim njemu, a pozovite i boćanstva vaća, osim Allaha, ako istinu govorite. Pa ako ne ućinite, a nećete ućiniti, onda se ćuvajte Vatre za nevjernike pripremljene, ćiji će ogrjev biti ljudi i kamenje* (Al-Baqara, 24-24.).

Kur'an je i u vremenima koja su slijedila ostao izazov za ljude, pa i za dćine s njima udružene, s istom snagom i jasnim dokazom, o kojem govore rijeći Uzvišenoga Gospodara, neka je slavljen: *Reci: Kad bi se svi ljudi i dćini udružili da saćine jedan ovakav Kur'an, oni, kao što je on, ne bi saćinili, pa makar jedni drugima pomagali* (Al-Isrā', 88.). Jedan od aspekata kur'anske nadnaravnosti je to što on ima ključ za ulazak u različite mentalitete i moć da ih vodi u vjerovanje, što nije bilo svojstveno nijednoj osjetilnoj mudćizi namijenjenoj drugim zajednicama. To je ono što se razgovijetno pokazuje u poruci Boćijeg Poslanika (s.a.v.s.): "Nije bio nijedan vjerovjesnik a da mu nisu dati znakovi usklaćeni s onim kako su ljudi vjerovali. Ono što je meni posebno dato jeste Objava koju je meni Allah objavio. Stoga prićeljkujem da ja budem taj koji će imati najmasovnije slijedeće na Sudnjem danu."¹

¹ Al-Buħāri, *Al-Šaħiħ*, Kitāb: *Fađl al-Qur'ān*, *Bāb: Kayfa nazala al-Qur'an?*

Allah (dž.š.) je sačuvao Kur'an od bilo kakvog iskrivljavanja: *On je zaista knjiga zaštićena. Laž joj je strana, bilo s koje strane, ona je Objava od Mudroga i hvale Dostojnoga* (Fuṣṣilat, 41-42.). Uzvišeni Allah je sačuvao ovu veličanstvenu knjigu da se ništa iz nje ne zagubi. Kad je On, neka je slavljen, dao garancije za takvo čuvanje, rekao je: *Mi, uistinu Kur'an objavljujemo i zaista ćemo mi nad njime bdjeti!* (Al-Ḥiğr, 9.). On je, neka je uzvišen, srce Vjerovjesnika (s.a.v.s.), njegovih drugova i vjernika nakon njih načinio sposobnim da ga napamet nauče. Nisu stranice sa svojim redovima a ni pera sa svojim mastilom pokretači putem kojih se Kur'an uči napamet, u mjeri u kojoj ga srca pamte. Upravo to je ono na šta ukazuje Allahova, neka je slavljen, poruka svome Poslaniku, u kontekstu hadisa koji citira Muslim u *Šaḥiḥu*: *"Poslao sam te da te isprobam i na tebi provjerim ono što šaljem. Zato sam ti spustio Objavu koju neće saprati voda, koju ćeš izgovarati kad budeš spavao i kad si budan."*²

Al-Nawawī tvrdi da riječi Uzvišenoga *"koju neće saprati voda"* znače: "sačuvana u grudima, tako da neće naći puta za izlazak, već će trajno ostati", dok Njegove riječi *"koju ćeš izgovarati kad budeš spavao i kad si budan"* znače: "bit će očuvana u stanju sna i budnosti", tj. "lahko i glatko ćeš je izgovarati".³

Kur'an časni sadrži nauke o vjerovanju s njihovim temeljima i uporištima te zakonodavne nauke s najvažnijim odredbama i brojnim granama. On u svemu čovjeka upućuje na najpouzdanije stvari koje mu se nude za život i pripremanje za smrt. To iščitavamo iz riječi Uzvišenog Allaha: *Ovaj Kur'an vodi jedinom ispravnom putu, i vjernicima koji čine dobra djela donosi radosnu vijest da ih čeka nagrada velika* (Al-Isrā', 9.); kao i iz riječi: *Mi tebi objavljujemo Knjigu kao objašnjenje za sve i kao uputu i milost i radosnu vijest za one koji jedino u Njega vjeruju* (Al-Naḥl, 89.).

I ovaj ajet ide u prilog onome što smo naprijed istakli, a to je da Kur'an ~asni, budući da je razjasnio mnogobrojne odredbe, onim što je preostalo obuhvata razlaganje uopćenosti, ili pojašnjavanje nejasnosti, ili specificiranje općenitosti, ili vezivanje razdvojenosti, u smislu uputstava Vjerovjesnika (s.a.v.s.) putem riječi i postupaka, kojim se nama izriče nedvosmislena i jasna naredba da ga u tome slijedimo: *...ono što vam Poslanik kao nagradu da, to uzmite, a ono što vam zabrani ostavite...* (Al-Ḥašr, 7.). Ovaj ajet uopćeno zahvata sve što se naređuje i što se zabranjuje. Premda je njegov povod bio poseban, on uopćeno govori po

² Vidjeti: Muslim, *Al-Šaḥiḥ*, Kitāb: *Al-Ġanna*, Bāb: *Al-Šifāt allatī yu'raf bihā fī al-dunyā ahl al-ġanna wa al-nār*.

³ Vidjeti: Muslim, *Al-Šaḥiḥ* u Al-Nawawijevom komentaru, XVII, str. 198.

tome što mu se temeljna poruka sastoji u obuhvatnosti riječi, a ne u posebnosti povoda.

Ako je u Kur'anu časnom tako načelno izneseno ono što se odnosi na organizovanje života ljudskog roda, osvjetljavanje njegovog puta i popravljane njegovih deformacija, Kur'an, s druge strane, pruža razne vidove vrlina, dostojanstva i plemenitosti svojim baštinicima i sljedbenicima. On je zagovornik čije zagovaranje neće biti odbijeno kad bude strašni smak svijeta. Od Umāme ibn al-Bāhiliya se prenosi da je tvrdio kako je čuo Božijeg Poslanika kad je rekao: "Učite Kur'an. On će učačima biti zagovornik na Sudnjem danu. Učite dvije sure, *Al-Baqara* i *Āli 'Imrān*, jer one će na Sudnjem danu doći kao bijeli oblaci, ili kao sjenke, ili kao hlad ptica u letu, da se zauzimaju za one koji ih uče."⁴ Kur'an je ono za šta prijanja čast i ugled njegovih baštinka. Od 'Umara (r.a.) prenosi se da je Vjerovjesnika čuo kad je rekao: "Allah ovom Knjigom neke narode uzdiže, a neke unižava."⁵

Uz ostalo, Vjerovjesnikovi drugovi su i zbog toga znali njegovu vrijednost, pa su toliko žudili da ga uče napamet, zajedno ga čitaju i po njemu postupaju. On je postao bina u zdanju islamske zajednice tako da se po njemu ne samo prepoznavala snaga muškaraca i akteri se po njemu predstavljali, već se davao i kao obavezni vječani dar muža ženi (mehr). Baštinicima je postao predmet međusobnih nadmetanja, slično novcu, časti ili porijeklu.

Jedna knjiga takvog značaja mora zauzimati središnje mjesto interesovanja svakog muslimana. Od tog interesovanja zavisi ispravnost načina života ljudi. Generacije muslimana su tokom historije jedne od drugih nasljeđivale interesovanje za Kur'an. Otuda i taj ogromni udio djela i studija čiji je cilj da ljudskim srcima i pametima olakšaju učenje napamet, korektno čitanje, ispravno razumijevanje i odgovorno izučavanje Kur'ana, još od početka nastanka islamskih nauka u prvim stoljećima islama. U svjetlu tog interesovanja je došlo i do odvajanja tefsirske nauke. Rastao je broj pisanih djela u tefsirskoj nauci, a tokom vremena se, uprkos jedinstvu predmeta, broj tefsira neizbježno umnožavao po vrstama i naravima interesovanja.

Zahvati komentaranja Kur'ana sa stanovišta islamskog pravnog naučavanja (*fiqh*) i tumačenja njegovih odredbi bili su jedno od najistaknutijih područja u koja su komentatori zalazili. To se začelo već u ranoj fazi. Naglo je krenulo pisanje prvih a velikih, posebnih djela iz oblasti tefsira u općem smislu, a to su oni sastavi koji su se mogli svrstati u djela iz tradicionalnog tefsira.

⁴ Muslim, *Al-Šaḥiḥ*, Kitāb: *Šalā al-musāfirin*, Bāb: *Faḍl qirā'a al-Qur'ān*.

⁵ Muslim, *Al-Šaḥiḥ*, Kitāb: *Šalā al-musāfirin*, Bāb: *Faḍl man yaqūm bi al-Qur'ān*.

Ako je 3. stoljeće islamske historije (10. st. gregorijanskog kalendara) posvjedočilo Al-Ṭabarijevo (Muḥammad ibn Ġa'far, 224/838-310/922. godine, učitelj svih komentatora Kur'ana) pisanje obimnoga i vrijednog djela *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl ay al-Qur'ān* (*Enciklopedija tumačenja Kur'ana*), kao i Al-Zaġġāġovo (Abū Ishāq, umro 311/923.) pisanje djela *Ma'ānī al-Qur'ān* (*Semantika Kur'ana*), onda je 4/11. stoljeće posvjedočilo pojavljivanje jednog od najistaknutijih djela iz oblast fikhskog tefsira. Riječ je, naravno, o djelu *Aḥkām al-Qur'ān* (*Propisi Kur'ana*) čiji je autor Al-Ġaṣṣāṣ (Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī, 305/917-370/980.).

Al-Ġaṣṣāṣ je bio jedan od istinskih velikana u naukama o vjeri, posebno u tefsirskoj, hadiskoj, fikhskoj i usulskoj nauci. Pripadalo mu je vođstvo hanefijske pravne škole u njegovo vrijeme. Učenjaci su ga s pohvalama spominjali, na osnovu čega mu se može odrediti odgovarajuće mjesto i vrijednost djela. Al-Hāfiẓ al-Dahabī za njega kaže: "Predvodnik (*imām*), erudit (*'allāma*), muftija, mudžtehid, učenjak Iraka, Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Hanafī, autor je mnogobrojnih spisa...", a Ibn Kaṭīr ga je pohvalio riječima: "Fakih, prvak među sljedbenicima Abū Ḥanīfinog naučavanja, kojem pripada vođstvo hanefijske pravne škole u njegovo vrijeme, kojem su studenti dolazili s raznih strana."

Djelo *Aḥkām al-Qur'ān* mu je kruna opusa, sažetak znanja i spremnik misli, zbog čega je polučilo veliko interesovanje učenjaka. Ono se u oblasti fikhskih tefsira smatra jednim od najvažnijih, bolje reći nezaobilaznih izvora u toj oblasti.

Djelo koje mi imamo pred sobom *al-Rāzī al-Ġaṣṣāṣ i njegova metodologija u tefsiru*, autora, našeg brata, vrijednog učenjaka, dr. Safveta Halilovića sina Mustafinog, muslimana s dubokim uvjerenjem, ponosom i oduševljenjem, Bošnjaka po rođenju, rodovskom i geografskom utemeljenju, jeste jedna nadasve ozbiljna, strpljivo i savjesno urađena studija o navedenom vrijednom klasičnom djelu sa stanovišta metodologije koju je Al-Ġaṣṣāṣ slijedio u teorijskom razviđanju.

Prije nego što je krenuo u zahvatanje same metodologije, autor je pružio jednu opsežnu studiju o imamu Al-Ġaṣṣāṣu kojem je bacio svjetlo na vrijeme kad je Al-Ġaṣṣāṣ živio, za kojeg je bio savremenik brojnim vladarima abasijske države, počevši od Al-Muqtadira Billāh (vladao 295/907-320/932.) pa zaključno s Al-Ṭā'i'om Lillāh (vladao 363/973-381/991.). Tim putem je autor analizirao specifične političke, društvene i kulturne prilike vezane za to vrijeme, koje su izvršile uticaj na Al-Ġaṣṣāṣa. Odgovorno je zahvatio biografiju velikog učenjaka posebno se osvrnuvši na njegovo rođenje, obrazovanje, putovanja radi

obrazovanja, njegove učitelje i učenike, mjesto u poretku učenjaka i naučnu ostavštinu.

Nakon toga, autor je pristupio savjesnoj razradi osnovnih pitanja svog rada - zašto ne reći uistinu znalački - suvereno zahvatajući Al-Ğaššāšovu metodologiju u njegovom tefsirskom djelu dokazavši da je sasvim ovladao korištenjem naučnoistraživačkog aparata. Predstavio nam je predmetni komentar Kur'ana. Osvrnuo se na izvore iz kojih je Al-Ğaššāš crpio naučnu građu, a koja obuhvata odista brojne izvore tefsirske, hadiske, jezikoslovne, gramatičke, fikhske, historijske, usulske i drugih nauka. Posebnu pažnju je posvetio razmatranju osnova na kojima je Al-Ğaššāš zasnivao svoje komentarisanje.

Nakon što je u cijelosti proučio tefsirsko djelo *Aḥkām al-Qur'ān*, autoru se razvidjelo da Al-Ğaššāšova metodologija počiva na osnovama koje se ogledaju u: čvrstom nastojanju da iznese komentar Kur'ana pomoću Kur'ana; kombinovanju tradicionalnoga i racionalnog tefsira; korištenju znanja iz jezika i jezikoslovnih disciplina te poklanjanju naročite pažnje fikhu i šeriatskopравnim propisima. Fikh je dominantno obilježje Al-Ğaššāšovog djela, a za njim slijede: razmatraje najvažnijih pitanja vjerovanja; izlaganje pitanja iz područja usulskih i kur'anskih nauka; korištenje znanja o onome šta se željelo s datim ajetima, po tome što je zabilježeno u vezi s povodom objavljivanja, kad se radi o ajetima s posebnim povodom objavljivanja; Al-Ğaššāšovo zanimanje za kiraete (načine čitanja) Kur'ana i njihova diferenciranja; te izbjegavanje israilijata (predaje od drugih monoteističkih zajednica) i apokrifnih hadisa.

Pošto su dosljednost i naučna pouzdanost kojima se kiti autora ovog djela opredijelile da ne pristaje pristrasno uz Al-Ğaššāša tako što bi se pretvarao da ne uočava poneku zamjerku njegovom tefsiru što bi uzimao sve njegove tvrdnje razumijevajući ih kao nepovredive on, u skladu s opredjeljenjem, ističe da ima nekoliko zamjerki na Al-Ğaššāšov komentar, kao što su: potpadanje pod uticaj mu'tezilijskog naučavanja o nekim pitanjima; prenaplaštena privrženost hanefijskoj školi do razine koja se izjednačava s pristrasnošću; neuobičajeno kritikovanje nekih prenosilaca (*ruwāḥ*) hadisa; navođenje nekih nepouzdatih metoda tradicionalnog tefsira bez upozorenja na njihovu nepouzdanost, i dr., što ne osporava ovaj vrijedni komentar niti umanjuje njegovu stvarnu vrijednost.

Autor nije propustio ni da na kraju knjige istakne rezultate koji su proistekli iz proučavanja djela *Aḥkām al-Qur'ān*, kad se radi o određivanju naučne vrijednosti djela, njegovom uticaju na potonje komentatore Kur'ana, teologe i druge spisatelje. Naveo je neka konkretna

djela napisana nakon Al-Ġaṣṣāšovog vremena, u kojima postoji jasan dokaz da su autori koristili Al-Ġaṣṣāšovo tefsirsko djelo.

Ako se planski postavljeno naučno istraživanje u načelnom smislu, a istraživanje u oblasti fikha i usula u jednome posebnom smislu, ubrajaju u specijalističke zahvate koji zahtijevaju strpljenje i istrajnost u istraživanju, autor je na tom polju došao do blagodarnih rezultata, pretočivši trud u lepršav izraz, lahak stil i jasan književni jezik, uprkos činjenici da porijeklom nije baštinik arapskoga jezika, što se ne može reći i s obzirom na njegovo ovladavanje arapskim jezikom i arapskom kulturom.

Kao rezultat je došla ova knjiga koja, slično voćki, nudi plod onima koji ga žele probati i gutljaj za okrepju onima koji su žedni. Istovremeno, ona može biti shvaćena kao dobar i zdrav zalogaj u dvorcu kur'anskih studija iz oblasti metodologije komentarisanja Kur'ana, nauke koja još uvijek zahtijeva zamašan trud odanih i kompetentnih istraživača, a to je jedan od ciljeva oko čijeg ostvarenja se treba udruživati trud islamskih učenjaka iz svih zemalja i naroda.

Uzvišenog Allaha molimo da imama Al-Ġaṣṣāša nagradi najboljom nagradom za služenje Njegovoj Knjizi, a da autoru studije o Al-Ġaṣṣāšovoj metodologiji u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, Safvetu Haliloviću sinu Mustafinom, upiše kao najljepšu zaslugu i učini da mu se svaki red knjige piše u dobra djela. Također, molimo Uzvišenog Allaha da sličnu nagradu podari i svima onima koji su autoru pomogli da djelo dovrši. Allah je Onaj koji sve čuje i sve vidi. On je Najveći Dobročinitelj i Najbolji Pomagač.

Sve što bismo za kraj rekli jeste: Hvala Allahu, Gospodaru svjetova. Neka Uzvišeni Allah blagodari, smiluje se, spasi i svojim blagodatima obaspe našeg velikana Muhammeda, njegovu porodicu i njegove drugove.

Tanta, 18. muharram 1422.

12. april 2001.

Prof. dr. Muḥammad al-Sayyid Ġibril
redovni profesor tefsira i kur'anskih nauka na
Al-Azharovom Fakultetu islamskih nauka u Kairu

UVOD

Hvala Allahu, Gospodaru svjetova. Neka je najvredniji blagodar i najpotpuniji mir na posljednjeg poslanika, našeg velikana i vjerovjesnika, prvaka i uzora, miljenika i zjenicu oka našega, Muhammeda sina Abdullahova, na njegovu porodicu i drugove, kao i na sve one koji su krenuli njihovim putem i koji će se na njih ugledati sve do Sudnjega dana.

Uzvišeni i Milostivi Allah je poslao Svoga poslanika Muhammeda (s.a.v.s.) s uputom i istinskom vjerom da ljudski rod izvede iz mraka nevjerovanja, mnogoboštva i grijšenja, a izvede ga na svjetlost vjerovanja u Božiju *jednoću* (*tawhīd*) i uvede ga u pokornost Allahu (dž.š.). Objavio mu je Knjigu učinivši je mud`izom koja jasno potvrđuje istinitost njegovog poslanja i ispravnost njegovog pozivanja. Ta Knjiga je kruna nebeskih Knjiga i pečat koji će ih pouzdano čuvati dok bude života na Zemlji, do Sudnjega dana, kao trajni zakon svih naprednih kretanja na Zemlji, koji ta kretanja usmjerava i podešava, da budu uravnotežena i plodonosna i da proizvode civilizacijske tekovine, mir i napredak.

Nijedna knjiga u ljudskoj historiji nije zavrijedila pažnju ravnu pažnji koju je na sebe skretala Allahova (dž.š.) Knjiga. Ljudi su se od početka objavljivanja posvećivali njenom čitanju, učenju napamet, proučavanju, razmatranju, komentarisanju i korektnom razumijevanju, a sve to radi izvođenja odredbi iz nje, da bi ih primjenjivali, uzimali mudrosti, pouke i savjete, na čijim osnovama će postići sreću na ovome i spas na onom svijetu.

O Allahovoj (dž.š.) Knjizi je, sa stanovišta mnoštva i raznovrsnosti, napisano neizbrojivo mnogo djela, shodno onom šta su mislioci, pravnici, filolozi, pedagozi i drugi djelatnici u njoj posmatrali, dok su, svaki za sebe, tražili ono što ih zanima. Ovo prvenstveno zato što su nadnaravnosti Allahove Knjige neiskazive, njeni dragulji neiscrpni, što je se ućanjaci ne mogu zasititi, niti im može biti dosta obraćanja na nju. Ona je čvrsto Allahovo uže, mudri vjerezakon i ispravan put. Ko po njoj govori - istinu kazuje, ko po njoj postupa - slijedi mu nagrada, ko po njoj sudi - pravedan je, a ko njoj poziva - upućuje na Pravi Put.

Već od djetinjstva, Kur'an časni je na nas imao uticaja, dok sam nalazio slast u njegovom čitanju i učenju napamet, uprkos nerazumijevanju i nemoći da dokučim njegova mnogostruka uzvišena

značenja. Kad mi je Allah (dž.š.) podario sreću da dođemo u dragi Egipat, na časni Al-Azhar, nisam oklijevao da upišem Fakultet islamskih nauka u Kairu. Postojanje Odsjeka za tefsir i kur'anske nauke na Fakultetu bilo je osnovni razlog koji me je ponukao da ga upišem, prvenstveno zbog mogućnosti da proučavam Allahovu (dž.š.) Knjigu.

Sada, evo, uvaženom Odsjeku na uvid dajem ovu skromnu disertaciju radi sticanja akademskog zvanja doktora tefsira i kur'anskih nauka, moleći Allaha Uzvišenoga i Milostivog da nam podari uspjeh i pravi put.

Naslov disertacije je *Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Ġaṣṣās i njegova metodologija u tumačenju Kur'ana*. Među razloge koji su me opredijelili da odaberem ovu temu stoje mnogobrojne pojave, a najvažnije su:

1. činjenica da ova tema nije bila predmet nijedne naučne rasprave, jer je česta pojava da se istraživač poduhvati proučavanja nekog predmeta, nakon čega ustanovi da su drugi već pisali o njemu, a uvjet jednom istraživanju za stjecanje akademskog zvanja je da o istoj temi ranije niko nije pisao;

2. Ovoj temi nije posvećivana pažnja kojom bi bila naučno zahvaćena i metodologija djela s kojim je autor zauzeo prvu poziciju u području tumačenja ajeta iz Kur'ana o šerijatskopравnim propisima i odredbama koje se odnose na svakodnevni život muslimana. To jasno govori o neupitnoj potrebi da se naznačeni predmet istraži;

3. Pohvale aktera pisane riječi u predmetnim izvorima kojima sam se obraćao kao i komplimenti koje sam čuo od svojih profesora o imamu Al-Ġaṣṣāsu, koji je, ustvari, jedan od velikana 4/11. stoljeća koji su islamskom naslijeđu dali doprinos s većim brojem vrijednih enciklopedijskih djela od kojih je, svakako, i Al-Ġaṣṣāsov tefsir pod naslovom *Aḥkām al-Qur'ān*. Al-Ġaṣṣāsu su dolazili tragaoci za znanjem i zaljubljenici u nauku hrleći sa svih strana Svijeta da od njega uče brojne islamske discipline, usvajajući istovremeno i njegov lijepi edeb.

Otuda je proučavanje metodologije tog velikog učenjaka, koji je napravio spoj između različitih tradicijskih i racionalnih nauka kao što su: islamsko zakonodavno pravo (*fiqh*) i njegova teorija (*uṣūl al-fiqh*), jezikoslovlje, pjesništvo, hadis i kulturna tradicija - na jednoj strani, te grčka logika, dijalektika, eristika i druge - na drugoj strani, koristeći bogato naučno nazivlje naslonjeno na iznimno široku kulturu i raznorodno obrazovanje u komentaranju tekstova Allahove (dž.š.) Knjige, sa željom da iznađe regule za raznovrsna fikhska pitanja.

Rekli bismo da praćenje jednoga takvog velikana, na njegovim intelektualnim putovanjima te u bogatim fikhskim raspravama, može biti veoma korisno i za nekog ko se bavi islamskom zakonodavnom naukom u najširem smislu, a posebno za onog ko se želi specijalizirati u području tefsira i kur'anskih znanosti;

4. činjenica da je ovaj tefsir jedan od najvažnijih tefsirskih izvora u krugu hanefijske pravne škole, te da tu pravnu školu slijede mnogobrojni islamski narodi u raznim dijelovima Svijeta, među koje spadaju i muslimani Bosne i Hercegovine, otkako je 867/1463. godine, zaslugom sultana Mehmeda Drugog, priključena islamskom svijetu.

Iz upravo istaknutog proizlazi da je sasvim opravdano da se jedan tragalac za znanjem iz tih krajeva opredijeli za strpljivo naučno proučavanje te pravne škole, bez pristrasnosti i surevnjivosti, da bi, ako Bog da, kad se vrati u svoju zemlju, bio zagovornik ujedinjenja muslimanske riječi i ideje, zbijanja redova u tom dijelu islamskog svijeta, iz kojeg ih dušmani žele otjerati ili zatrti;

5. Tu je i moja želja da svojim skromnim trudom uzmem učešća u službi Allahovoj (dž.š.) Knjizi. Ovo zbog toga što proučavanje metodologije jednoga komentatora Kur'ana pruža uvide u domete razvoja tefsira uopće. To može pomoći i da se shvati razina na kojoj muslimani razumijevaju Allahovu (dž.š.) Knjigu te da se pronikne u različite intelektualne sposobnosti za razumijevanje koje je povezano s kulturnohistorijskim dosezima, čvrsto prožetim s ovom vječnom Knjigom. Jedan istraživač nije u stanju precizno pratiti put toga razvoja jer, ako bi to baš tako htio, od njega se zahtijeva da pročita tefsirska djela nastala u okvirima različitih pravnih škola i u različitim vremenima. Ovakav poduhvat bio bi odista težak, ili nemoguć, jer istraživaču, vjerovatno, ne bi bio dovoljan čitav život da to ostvari.

Otuda i jeste preporučljivo da se jedan istraživač posveti jednome ili dvama tefsirima, u skladu sa svojim mogućnostima, da predmet precizno i odgovorno prouči. Tako bi neko ko se opredijeli za pisanje općeg pregleda razvoja tefsira mogao pred sobom naći pojedinačne pouzdane studije o svakom postojećem tefsiru. Tada mu ne bi bilo teško ispravno suditi, jer bi se sud zasnivao na dobrim uvidima, preciznosti i objektivnosti.

Prilikom izrade disertacije građu smo rasporedili u skladu s podjelom na sastavne dijelove. Rad smo, dakle, podijelili na: predgovor, dva dijela i zaključak.

Predgovorom smo istaknuli razloge koji su nas opredijelili da odaberemo ovu temu. Iznijeli smo i razvidnu skicu metodologije koju smo slijedili prilikom istraživanja.

Prvi dio, naslovljen *Aḥmad ibn ʿAlī al-Rāzī al-Ġaṣṣās*, sadrži detaljno predstavljanje Al-Ġaṣṣāsa, a podijelili smo ga na pet poglavlja.

U prvom poglavlju, pod naslovom *Vrijeme u kojem je živio*, ukratko govorimo o političkim i društvenim kretanjima kao i o naučnim i kulturnim prilikama njegovog vremena.

U drugom poglavlju, naslovljenom *Život i životopis*, kroz posebne odjeljke označene slijedećim naslovima: 1. *Ime i porijeklo*, 2. *Nadimak Al-Ġaṣṣās*, 3. *Rođenje i mladost*, 4. *Putovanja u potrazi za naukom*, 5. *Svojstva i karakterne osobine* i 6. *Smrt*, govorimo o naznakama koje su bitno određivale Al-Ġaṣṣāsov životni put.

U trećem poglavlju govorimo o Al-Ġaṣṣāsovome naučničkom ugledu i mjestu među pripadnicima hanefijske pravne škole.

Četvrto poglavlje je rezervisano za njegove učitelje i učenike.

U petom poglavlju su izložena Al-Ġaṣṣāsova djela i njihovi naučni uticaji, kako onih koja su štampana, tako i onih koja su još u rukopisu. U ovom poglavlju smo nastojali iznijeti sažetak svakog djela, s tim što smo nešto šire govorili o djelu iz područja osnova fikha, pod naslovom *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, zbog toga što se ovo djelo smatra pravnonaučnim uvodom u tefsirsko djelo, na šta je i sam Al-Ġaṣṣās ukazao u predgovoru svoga tefsira *Aḥkām al-Qurʿān*.

Smatrali smo važnim da u prvom dijelu disertacije pokušamo odgovorno proučiti historijske izvore koji sadrže biografske podatke o Al-Ġaṣṣāsu, sa željom da dođemo do svake pojedinosti koju navode dati izvori, da bismo mogli pretpostaviti specifične karakterne osobine ovoga znamenitog učenjaka te kako su se one mnogostruko ispoljavale.

U ostvarenju ovog cilja nismo se mogli zadovoljiti onim što je zapisano u štampanim izvorima, biografijama i historijskim djelima, već smo proučili i ono što je zabilježeno u nekim rukopisima. Tim putem smo došli do dragocijenih podataka. Snabdijevanje tim podacima je od nas zahtijevalo odlazak u Tursku i Siriju, da pretražimo šta dodirno ima u tamošnjim bibliotekama. Krenuli smo na put 1998. godine, a putovanje je trajalo oko tri mjeseca.¹ Jedno vrijeme smo, početkom 1999. godine,

¹ Ovom prilikom iskrenu zahvalnost izražavamo uvaženim profesorima u Damasku, sinovima velikoga sirijskog učenjaka, rahmetli šejha Muḥammada Šāliha Farfūra: prof. dr. Ḥusām al-Dīnu, profesoru arapskoga jezika na Univerzitetu Damask i šefu Odsjeka za specijalističke studije na koledžu Al-Faṭḥ al-islāmī u Damasku (ogranak Al-Azhara u

proveli u Rukopsinom odjelu Egipatske nacionalne biblioteke u Kairu (*Dār al-kutub al-miṣriyya*).

Drugi dio, naslovljen *Al-Ġaṣṣāšova metodologija u tumačenju Kur'ana*, podijelili smo, također, na pet poglavlja, kako slijedi:

U prvom poglavlju pod naslovom *Okvirno upoznavanje s Al-Ġaṣṣāšovim tefsir*om, zahvatili smo slijedeća pitanja, postavivši ih kao naslove posebnih odjeljaka: 1. *Predmet djela Aḥkām al-Qur'ān*; 2. *Vrijeme pisanja djela*; 3. *Najizrazitija obilježja*, u kojem pružamo uvjerljiv odgovor na pitanje može li se djelo *Aḥkām al-Qur'ān* smatrati uglavnom fikhskim djelom.

U drugom poglavlju pod naslovom *Izvori Al-Ġaṣṣāšovog tefsira* proučili smo izvore iz kojih je Al-Ġaṣṣāš crpio građu za svoje djelo. Tu govorimo o izvorima iz oblasti tefsira, hadisa, jezika, gramatike, fikha, usula i historije.

Treće poglavlje, naslovljeno *Temeljni principi Al-Ġaṣṣāšove metodologije u tefsiru*, posvećeno je detaljnom razmatranju metodologijskih osnova njegovog tefsira. Nakon odgovornog proučavanja tefsirskog djela, došli smo do zaključka da Al-Ġaṣṣāšova metodologija počiva na devet temeljnih principa, a ti su:

- *prvi princip*: čvrsta privrženost komentaranju Kur'ana Kur'anom;
- *drugi princip*: kombinovanje tradicionalnoga i racionalnog tumačenja Kur'ana;
- *treći princip*: korištenje znanja iz jezika i jezikoslovnih disciplina;
- *četvrti princip*: naročita briga o islamskom pravu i njegovim propisima;
- *peti princip*: razmatranje najvažnijih pitanja vjerovanja;
- *šesti princip*: razmatranje brojnih pitanja iz osnova fikha (*usūl al-fiqh*) i kur'anskih nauka (*'ulūm al-Qur'ān*);
- *sedmi princip*: oslanjanje na povode objave;

Siriji), prof. dr. Wāliyy al-Dīnu, profesoru fikha i usula na spomenutom koledžu, i prof. Šihāb al-Dīnu Farfūru, također profesoru na istom koledžu. Uvažena gospoda su nam ukazali čast gostoprinstvom prilikom boravka u Siriji stavljajući nam na raspolaganje svoje bogate biblioteke. Uz to su nam posvetili dosta vremena pronalazeći nam bogat fond knjiga i rukopisa. Neka ih Allah najboljom nagradom nagradi za sve što su pružili nama i što pružaju islamu i muslimanima. Posebnu zahvalnost upućujemo prof. dr. Ḥusām al-Dīnu (neka ga Uzvišeni Allah čuva) za trud koji je uložio pomažući nam u svemu tokom plodonosnog boravka u Damasku.

- *osmi princip*: zanimanje za različita čitanja (kiraete) Kur'ana i njihova diferenciranja; i
- *deveti princip*: izbjegavanje israilijata i apokrifnih hadisa.

U izlaganju navedenih principa rukovodili smo se željom da uz svaki princip iznesemo najprije kratak uvod, zatim da analitički zahvatimo Al-Ğaššāšovu metodologiju na osnovama pokazatelja tog principa navodeći primjere koji apodiktički potvrđuju ono što tvrdimo. Ovaj dio rada se može smatrati sržnim zbirom tema disertacije, koji je zahtijevao najviše truda, s jednakom koncentracijom i strpljenjem tokom ispisivanja svih njegovih stranica.

četvrto poglavlje, pod naslovom *Najvažnije zamjerke i opaske na Al-Ğaššāšovu metodologiju u tefsiru*, obuhvata popis Al-Ğaššāšovih metodoloških slabosti koje se mogu obuhvatiti uočavanjem pojava, čije formulacije koristimo kao naslove slijedećih odjeljaka:

- prvo: prihvatanje uticaja mu'tezilijskog naučavanja o nekim pitanjima;
- drugo: prenaplaštena privrženost hanefijskoj pravnoj školi;
- treće: specifičan stav o nekim ličnostima iz islamske povijesti;
- četvrto: učestala udaljavanja od tefsirskih tema;
- peto: neutemeljeno kritikovanje nekih prenosilaca hadisa i
- šesto: navođenje nekih nepouzdanih metoda tradicionalnog tefsira bez upozorenja na njihovu nepouzdanost.

U petom poglavlju, pod naslovom *Naučna vrijednost Al-Ğaššāšovog tefsira i uticaji na potonje učenjake*, navodimo primjere mufessira, fakiha i drugih te njihovih djela koja su nastala nakon Al-Ğaššāšovog vremena, u kojima se jasno vidi da su autori izdašno koristili Al-Ğaššāšovo tefsirsko djelo.

Zaključak sadrži sažetak disertacije i popis najvažnijih rezultata do kojih smo došli tokom istraživanja .

Knjiga sadrži i *Popis korištene literature, Registar biografski obrađenih imena koja se spominju u disertaciji* i, na kraju, *Sadržaj*.

Metodologijsko opredjeljenje u izradi disertacije nam je bilo da ajete iz Kur'ana navodimo s oznakom rednog broja u suri, zatim da citirane hadise pronađemo u njihovim izvornim djelima razviđajući ih naučno odgovorno i precizno, s navođenjem naslova djela, poglavlja i broja pod kojim se prenosi, ukoliko postoji, kao i da izložimo sažetu biografiju učenjaka kad im se ime prvi put spomene.

Želimo istaknuti da na kraju disertacije donosimo uopćen popis literature koju smo koristili, u čijem sklopu smo, pored imena autora i naslova datog izvora, naveli imena izdavača i priređivača, koje, s ciljem da izbjegnemo ponavljanje i razvučenost, nismo navodili i u podnožnim napomenama disertacije, osim kad se radi o nekom odstupanju u odnosu na primaran izvor naveden u općem popisu tako što smo njegovo izdanje istakli prilikom pojavljivanja u disertaciji.

* * *

Ovo su sastavni dijelovi i istraživački zahvati tema koje smo uspjeli ostvariti uz Allahovu (dž.š.) pomoć, u sklopu disertacije, čija nas je izrada intenzivno zaokupljala više od tri godine. Trud koji smo uložili i napor koji smo izdržali smatramo tek neznatnim dijelom onoga na šta pravo polaže Allahova (dž.š.) Knjiga. Svjesni smo da nismo ostvarili sve što je bilo poželjno da bi disertacija dostigla najvišu razinu.

U svakom slučaju, ovo je plod našeg istraživanja koje pokazuje kolike su naše mogućnosti, u koje smo založili sve što smo mogli, da bismo što odgovornije proučili ovo golemo tefsirsko djelo. Ako smo uspjeli u svojim namjerama postigli smo to uz Allahovu (dž.š.) pomoć, a za svaki eventualni nedostatak odgovoran je naš lični udio, označen ljudskim slabostima i manjkavostima. U svakom slučaju, zadovoljni smo što smo dali od sebe sve što smo mogli, a *Allah nikog ne opterećuje iznad njegovih mogućnosti*.

Neka Allah neizmjereno blagodari našeg velikana Muhammeda, njegovu porodicu i njegove drugove.

Kairo, 6. ševval 1421.

1. januar 2001.

Safvet Halilović

PRVI DIO

**ABŪ BAKR AḤMAD IBN 'AL'
AL-RĀZĪ AL-ĠAṢṢĀṢ**

Prvo poglavlje

AL-ĠAṢṢĀṢOVO VRIJEME

Drugo poglavlje

AL-ĠAṢṢĀṢOV ŽIVOTNI PUT

Treće poglavlje

NAUČNIČKI UGLED I MJESTO MEĐU
PRIPADNICIMA HANEFIJSKE ŠKOLE

Četvrto poglavlje

AL-ĠAṢṢĀṢOVI UČITELJI I UČENICI

Peto poglavlje

AL-ĠAṢṢĀṢOVA DJELA

Prvo poglavlje

AL-ĞÄŞŞÄŞOVO VRIJEME

Prvo poglavlje

AL-ĞAŞŞĀŞOVO VRIJEME

Uvod

Izučavanje vremena u kojem je živio neki učenjak, sa zadržavanjem na događajima koji su se u njemu odigrali, iznimno je važno da bi se proniknulo u karakterna obilježja učenjaka, budući da politička, društvena i kulturna događanja iz datog vremena ostavljaju duboke tragove u formiranju njegova naučničkog i moralnog lika. Stoga smo i mi, prije izlaganja o Al-Ğaşşāšu i razmatranja metodologije u njegovom komentarisanju Allahove (dž.š.) Knjige, morali ukratko izložiti najvažnije događaje koji su se odigrali u njegovo vrijeme. To je uvjetovalo da govorimo najprije o političkim i društvenim kretanjima, nakon čega ukratko izlažemo naučne i kulturne prilike toga vremena. U nastavku ćemo podrobnije rasvijetliti ta dva aspekta kulturnohistorijskih zbivanja.

1. Politička i društvena kretanja

Al-Ğaşşāş je živio u 4/10. stoljeću.¹ Rodio se 305/917., a umro 370/980. godine.² U tom razdoblju bio je savremenik jednom broju abasijskih halifa, a ti su: Al-Muqtadir Billāh (vladao 295/907-320/932.),³ Al-Qāhir Billāh (vladao 320/932-322/934.),⁴ Al-Rāḍī Billāh (vladao

¹ Četvrto stoljeće muslimanskoga kalendara proteže se od 913. do 1009. godine gregorijanskoga kalendara. Vidjeti: 'Abd al-Muta'āl al-Ša'idi, *Al-Muğaddidūn fī al-islām*, str. 146.

² Više o tome, s pozivanjem na odgovarajuće historijske izvore, bit će riječi tokom izlaganja o rođenju i mladosti, u sklopu narednog odjeljka.

³ Ğa'far ibn Aḥmad ibn Ṭalḥa, poznat po nadimku Al-Muqtadir Billāh, abasijski halifa, bio je slab vladar i rasipnik. Za njegovog vremena su se odigrali mnogobrojni neredi. Vlasti su se domogle njegove sluge, žene i lična garda. Historičari tvrde da je "zapamćena ogromna razlika između njega i njegovog oca, halife Al-Mu'taḍida Billāh. Otac je jačao državu, a sin ju je vodio u propast." Na kraju je ubijen (vidjeti: Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *Tārīḥ Bağdād*, V, str. 213.; Ḥayr al-Dīn al-Ziriklī, *Al-A'ṭām*, II, str. 121.).

⁴ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ṭalḥa, također Al-Mu'taḍidov sin, domogao se hilafeta za vremena prethodnika Al-Muqtadira, 317/929. godine, na kom se održao samo dva dana, nakon kojih je bio zatvoren u tamnicu. Kad je Al-Muqtadir ubijen, izveden je iz tamnice i opet zasjeo na prijestolje. Održao se dvije godine za kojih se ni u čemu nije istakao.

322/934-329/940.),⁵ Al-Muttaqī Billāh (vladao 329/940-333/944.),⁶ Al-Mustakfī Billāh (vladao 333/944-334/945.),⁷ Al-Muṭī' Lillāh (vladao 334/945-363/973.)⁸ i Al-Ṭāi' Lillāh (vladao 363/973-381/991.).⁹

I letimičan pogled u povijesnu literaturu koja bilježi zbivanja i događaje iz tog razdoblja dovoljan je da se shvati kako je to bilo vrijeme političkih i društvenih nemira u svim dijelovima islamskoga svijeta, svejedno da li se radilo o prijestolnici Bagdadu ili o dalekim rubnim krajevima. Historičari razloge tome povezuju s raznim činiocima od

Vojska se pobunila i svrgnula ga. Vatrom su mu spržili oči. Bio je prvi vladar koji je oslijepljen (vidjeti: *Tāriḥ Baġdād*, I, str. 339.; *Al-A 'lām*, V, str. 309.).

⁵ Aḥmad ibn al-Muqtadir Billāh Ġa'far ibn al-Mu'taḍid Billāh Aḥmad, kad je zasjeo na prijestolje, pokušao je poboljšati prilike, ali je bio nemoćan. Za njegove vladavine se pogoršala situacija s namjesnicima u raznim pokrajinama. Halifino ime je nešto značilo samo u Bagdadu. Priča se da je bio posljednji halifa koji je pisao poeziju i znao održati rječit govor s minbera, posljednji halifa koji je imao sabesjednike na sjednicama i kojem su dolazili plemići (vidjeti: *Tāriḥ Baġdād*, II, str. 142.; *Al-A 'lām*, VI, str. 71.). Al-Zirikli tvrdi da se historičari razilaze oko stava da li mu je ime Aḥmad ili, kako stoji u nekim izvorima, Muḥammad.

⁶ Ibrāhīm ibn al-Muqtadir Billāh Ġa'far ibn al-Mu'taḍid na prijestolje zasjeo nakon smrti brata Al-Rāḍija Billāh. Isti oni koji su kontrolu imali nad njegovim prethodnicima imali su je i nad njim, premda je on neke pojedince smijenio. Opisivan je po čestitosti i bogobožnosti. Za njegove vladavine je Turčin Tüzün, 331/942. godine, zauzeo položaj emira nad emirima. Al-Muttaqī ga se uplašio i zajedno s porodicom pobjegao iz prijestolnice u kojoj je Tüzün "izdavao naredbe i zabrane". Godine 333/944. je Tüzünü poslao izaslanika da traži garancije, a on mu ih obećao. Uskoro ga je uhapsio, oslijepio i doveo u Bagdad. Kao slijepac je u bijedi živio sve do smrti, 357/967. godine (vidjeti: *Tāriḥ Baġdād*, II, str. 51.; *Al-A 'lām*, I, str. 35.).

⁷ 'Abdullāh ibn 'Alī al-Muktafi ibn al-Mu'taḍid bio je priznat kao vladar nakon svrgavanja brata Al-Muttaqija 333/944. godine. Vladavina mu je trajala samo godinu dana i četiri mjeseca. Za njegovog vremena su Buvejhije ušle u Bagdad, a upravljanje državom je preuzeo muiz-devla (mu'izz al-dawla) Buvejhija koji je za Al-Muttaqijeve vladavine bio namjesnik Ahvaza. Kad je svrgnuo Al-Mustakfija, oslijepio ga je i u tamnici držao sve do smrti, 338/949. godine (vidjeti: *Tāriḥ Baġdād*, X, str. 10.; *Al-A 'lām*, IV, str. 104.).

⁸ Al-Faḍl ibn Ġa'far al-Muqtadir ibn al-Mu'taḍid priznat je kao vladar nakon svrgavanja Al-Mustakfija 334/945. godine. I njegovo vrijeme je označeno slabostima. Nije imao nikakvih ovlasti osim držanja hutbi petkom. U njegovo vrijeme svu vlast su preuzeli Al-Daylam (iz dinastije Buvejhija). Sve službene ovlasti su bile u rukama vezira muiz-devla. Al-Muṭī' se sam povukao s prijestolja, prepustivši formalnosti sinu Al-Ṭāi' u Lillāh. Umro je 364/974. godine. Za njegove vladavine, 338/949. godine, crni kamien je od karmatija vraćen u Allahov hram u Mekki (vidjeti: *Tāriḥ Baġdād*, XII, str. 379.; *Al-A 'lām*, V, str. 147.).

⁹ 'Abd al-Karīm ibn al-Faḍl, u korist kojeg se otac, Al-Muṭī', odrekao hilafeta. U njegovo vrijeme, 367/977. godine, odigrao se sukob između 'Aḍud al-Dawla al-Buwajha i princa Bahtijara. 'Aḍud al-Dawla je umro 372/982. godine. Naslijedio ga je Bahā' al-Dawla. On je 381/991. godine uhapsio Al-Muṭī'a u njegovoj kući i preteo mu dvor (vidjeti: *Tāriḥ Baġdād*, XI, str. 79.; *Al-A 'lām*, IV, str. 53.).

kojih je presudno slabljenje centralne vlasti u prijestolnici hilafeta tako da su turske, perzijske, dejlemske i druge vojskovođe, koje su priželjkivale osamostaljenje, počele pokazivati težnje da se domognu uticajnih položaja i liderstva, što je dovelo do pojavljivanja malih državnica u različitim krajevima hilafeta koje halifa nije mogao kontrolisati, niti ih potčiniti autoritetu upravljanja državom. U skladu s tim, Bagdad više nije imao centralnu kontrolu nad pokrajinama. Pokrajine su se halifi samo formalno potčinjavale, što se ogledalo u spominjanju u hutbi, utiskivanju njegovog imena na kovani novac, formalnoj proceduri o predaji vlasti nad pokrajinom, isplaćivanju godišnjeg poreza, a u svemu, mimo toga, namjesnik pokrajine je bio samostalan. Namjesnik je imao svoju samostalnu vojsku i nezavisnu kasu. Vladao je pokrajinom sasvim neovisan o halifi i centralnoj vlasti u Bagdadu.¹⁰

Razmjere unutrašnjih podjela u sklopu abasijske države dobro može pojasniti ono šta navodi autor djela *Al-A 'lām* u biografiji halife Al-Rāḍija Billāh, koji je vladao 322/934-329/940, u vrijeme kad je Al-Ġaṣṣāš bio poodrastao i dostigao napon mladalačke snage. Autor o tom vremenu kaziva: "Godine 324. zaoštrio se problem s namjesnicima u svim krajevima. Halifino ime je ostalo samo u Bagdadu i upravljanju njime. Perzija je bila u rukama Buvejhija, Mosul i tereni plemena Bakr, Muḍar i Rabi'a u rukama Hamdanija, Egipat i Sirija u rukama Muḥammada ibn Tuġġa (zvanog Al-Iḥšīd), Maroko i Sjeverna Afrika u rukama alevijskoga (fatimijskog) regenta, Andalus u rukama umejevića Al-Nāšira, Horosan i Transoksanija u rukama Našr al-Sāmāna te Taberistan i Džurdžan u rukama Dejlemija."¹¹ Tako su, dakle, prema autoru biografije, bile klimave centralne vojne snage u državi iz tog razdoblja.

U gornjem citatu su jasne naznake postojanja državnica osamostaljenih od abasijske države, koje su imale istaknutu ulogu na političkoj sceni u 4/11. stoljeću, a to su buvejhijska država u Perziji i susjednim oblastima (321/933-447/1055.), hamdanijska država u Mosulu i okolnim terenima (317/929-394/1003.), ihšidijska država u Egiptu i Siriji (323/935-358/968.), fatimijska država u Maroku i predjelima Sjeverne Afrike (296/908-565/1169.), umejevićka država u Andalusu (138/755-422/1030.), samanidska država u Horosanu i Transoksaniji

¹⁰ Više o lošim političkim prilikama u abasijskoj državi iz tog vremena vidjeti u: 'Iṣām al-Dīn 'Abd al-Ra'ūf al-Faqqī, *Dirāsāt fī tāriḥ al-dawla al-'abbāsiyya*, str. 173-178.

¹¹ Vidjeti: *Al-A 'lām*, VI, str. 71.

(261/874-389/998.), pored još nekih državica koje se spominju u historijskim izvorima.¹²

Jedna od najvažnijih među tim državicama, kojoj je savremenik bio Al-Ğaššās, a koja je imala najsnažniju dominaciju nad abasijskim halifama u prijestolnici Bagdadu, bila je buvejhijjska država,¹³ koja je počela 321/933. godine, kad je ‘Alī ibn Buwayh zasjeo na pločaj namjesnika grada Al-Karğa kojem je, slijedeće godine, pripojio Eridžan, Širaz i neke druge predjele u Perziji, uz pomoć brata Aḥmada ibn Buwayha, koji je pisao halifi Al-Rāđiju Billāh da se u njegovu korist, uz odgovarajući novčani iznos, odrekne oblasti koje se nalaze pod njegovom upravom, sa čim se halifa složio i proveo formalnu proceduru zvaničnog priznavanja uprave nad datim oblastima.

Buvejhije su se nakon toga širile, da bi uspostavile vlast nad Kermanom, Ahvazom, Džurdžanom, Isbahanom, Rejom (grad o kojem će kasnije biti više govora, u kojem je rođen Al-Ğaššās) i drugim gradovima. Jačali su svoju poziciju dok nisu ušli u Bagdad 334/945. godine, sastali se s halifom Al-Mustakfijem Billāh, koji ih je lijepo dočekaio i Aḥmada ibn Buwayha imenovao muiz-devlom (*mu’izz al-dawla*), priznao ga kao emira nad emirima, a njegovog brata proglasio imad-devlom (‘*imād al-dawla*). Nakon toga je položaj muiz-devla jačao da bi natkrilio i samog halifu obuhvativši i njegove ovlasti. Položaj halife je naglo slabio, dotle da on, kao ni njegov vezir, nisu ništa "mogli narediti niti zabraniti." Imao je samo pisara na svom posjedu, a državna pitanja su bila u nadležnosti muiz-devla. Od tog vremena su abasijske halife bile marionete u rukama Buvejhija, koji su ih postavljali i svrgavali kada i kako su željeli.¹⁴

¹² Više: Al-Faqqī, *Dirāsāt fī tāriḥ al-dawla al-‘abbāsiyya*, naročito poglavlje: *Al-Duwal al-islāmiyya al-mustaqilla wa ‘ilāqatuhā bi al-ḥilāfa al-‘abbāsiyya*, str. 181-206.

¹³ *Buvejhije* je naziv za potomke Abū Šuġā’a Buwayha, a među njima su istaknuta bila tri brata: ‘Alī ibn Buwayh, zvani ‘Imād al-Dawla, Aḥmad ibn Buwayh, zvani Mu’izz al-Dawla (zavladao Bagdadom 334/945. godine) i Al-Ḥasan, zvani Rukn al-Dawla. Premda su pripadali Dejlemijama, historičari im porijeklo vežu uz perzijsku lozu, zbog toga što su dugo nastanjivali dijelove Perzije. U nekim historijskim izvorima stoji: Razlog zastranjivanja Buvejhija i neprijateljstva prema abasijskim halifama ima uporište u tome što su bili privrženi ši‘izmu, fanatično ga slijedili, s uvjerenjem da su Abasije hilafet preotele od pravih nasljednika. Tako oni ni u svom vjerovanju nisu nalazili motive pokornosti. U vezi s pojavljivanjem buvejhijjske države vidjeti: Ibn al-Aṭir, *Al-Kāmil fī al-tāriḥ*, Ṭaba’a Dār Šādir, Bayrut, 1402/1981. VIII, str. 264. i dalje (o događanjima 321. godine); Isti izvor, VIII, str. 452. (o događajima 334. godine); *Dirāsāt fī tāriḥ al-dawla al-‘abbāsiyya*, str. 190-192.

¹⁴ Usporediti: *Al-Kāmil fī al-tāriḥ*, VIII, str. 449-453.; *Al-A ‘lām*, V, str. 147.; *Dirāsāt fī tāriḥ al-dawla al-‘abbāsiyya*, str. 190.

Jedan veliki historičar je zajedničkom kvalifikacijom opisao buvejhijšku državu na Istoku i ubejdijšku (fatimijsku) na Zapadu, izražavajući štetne posljedice za islam i muslimane od njivog nastanka. U tom smislu je rekao: "Pojavljivanjem otpadničkih država, buvejhijške i ubejdijške, islam je mnogo izgubio. Tad je zanemaren džihad, pobunili su se hrišćani Grci, osvojili su Medain u kojem su zatečene poubijali i izmasakrirali!"¹⁵

Uprkos podjelama abasijske države u tom razdoblju na male države i emirate, običan svijet u državi je na poslušnost halifi gledao kao na izraz pokornosti Božijim zakonima. Otuda nezavisni namjesnik na teritoriju kojim je vladao nije uživao pokornost običnih podanika, osim ako ga je priznao bagdaski halifa. Zato im je bilo stalo do toga da se jasno obznani njihova vladavina, da bi narod bio zadovoljan, a to se potvrđivalo spominjanjem u hutbi.¹⁶ Ovo je važno za sve male vladare osim za emire u umejevičkoj državi u Andalusu i emire u fatimijskoj državi u Maroku, koji su sebe nazivali halifom i vladarem pravovjernih (*amīr al-mu'minīn*). Vladarem pravovjernih su se nazivali vladari sljedećih triju islamskih oblasti: abasijski u Bagdadu, umejevički u Kordovi i fatimijski u Kajravanu.¹⁷

Kao posljedica političkih gibanja i nemira u to vrijeme, česti su bili vojni prevrati, svrgavanje halifa, njihovo pogubljenje, utamničavanje i osljepljivanje.¹⁸ Trajno nije bilo unutrašnjeg mira, a njegov nastanak su otežavali i sukobi među sljedbenicima različitih pravnih škola. Društvene prilike su u načelnom smislu bile u stalnom opadanju. Vladala je opća anarhija, javljala se administrativna korumpiranost i oštra ekonomska kriza. Historijska literatura je uz ostalo zabilježila: "Godine 334. u Bagdadu je vladala velika skupoća. Jele su se crkotine, mačke i psi. Bilo je i onih koji su krali djecu, pekli ih i jeli. Bile su česte epidemije bolesti dotle da nisu stizali jedni druge sahranjivati. Na putu ostavljena mrtva tijela jeli su psi. Kuća i zemljišni posjed se davao za jedan hljeb. Narod je

¹⁵ Tako ih je opisao Hāfiẓ al-Dahabī u djelu *Siyar a'lam al-nubalā'*, XVI, str. 232., završavajući biografiju Mu'izza al-Dawla Buwayhija.

¹⁶ Usporediti: Al-Faqī, *Dirāsāt li tārīḥ al-dawla al-'abbāsiyya*, str. 174.

¹⁷ Al-Suyūṭī, *Tārīḥ al-hulafā'*, str. 392.

¹⁸ Zgodno je primijetiti da je bilo sedam abasijskih halifa kojima je savremenik bio Al-Ğaṣṣās: Al-Muqtadir je ubijen 320. godine. Naslijedio ga je Al-Qāhir koji je svrgnut, a oči mu spržene 322. godine. Al-Muttaqī je svrgnut, osljepljen i utamničen 333. godine. U tamnici je bio sve do smrti 357. godine. Al-Mustakfī je svrgnut i osljepljen 334. godine. U tamnici je bio sve do smrti 338. godine. Al-Ṭāi' je uhapšen i svrgnut 381. Bio je utamničen do smrti 393. godine.

spas tražio seleći se u Basru i druge gradove. Neki su usput podlegli, a neki su nakon dugog vremena živi stigli".¹⁹

Ove stravične pojave, kao posljedica političkih nemira i vojnih prevrata, bile su razlog da mnogi stanovnici Bagdada, u potrazi za sigurnošću, iz prijestolnice odu u sigurnije krajeve. Ponukan lošim prilikama, Al-Ğaššās je napustio Bagdad i otišao u Ahvaz, a kad se situacija poboljšala i prilike se donekle stabilizovale, opet se vratio u Bagdad.²⁰

Ko bolje osmotri povijesna zbivanja ovog razdoblja, uvidjet će nešto neobično. U vrijeme u kojem je prijestolnica hilafeta kolabirala od slabosti, kad su maha uzimale najveće nevolje prožete siromaštvom i oskudicom, šaćica ljudi umiješanih u državnu upravu rasipa novac na nepotrebne stvari, koje nemaju nikakvu svrhu mimo srljanja za varljivim ljepotama i udovoljavanja strastima. Među takve primjere spada i ono šta su zabilježili neki historijski izvori o događanjima 333. godine, kad je došao izaslanik grčkoga kralja: "Kad je izaslanik grčkoga kralja 333. godine s pratnjom došao u Bagdad, na doček mu je izašla vojska. Postrojena je paradna jedinica s oružjem i opremom. Ukupan broj vojnika je iznosio 160.000 konjanika i pješaka. Mladići sobari su stajali okićeni nakitom i opremom, kao i konjušari. Bilo ih je sedam hiljada: četiri hiljade bjelaca i tri hiljade crnaca. Stajali su i komornici kojih je bilo sedam hiljada. U Tigris su spuštene najljepše okićeni čamci i barke. Prijestolni dvorac je okičen s 38.000 zavjesa, od kojih je 12.500 bilo sa zlatnim vezom. Čilima je bilo 22.000. Bilo je stotinu lavova i stotinu krotitelja. Sred raskoši je bilo i jedno stablo od zlata i srebra, koje je brojalo osamnaest ogranaka, a na ograncima i nebrojenim manjim granama su bili vrapci i druge ptice od zlata i srebra. Od zlata i srebra su bili i listovi drveta. Grane su se povijale u ravnomjernim pokretima, a ptice su pjevale u skladu s pokretima grana. Izaslanik je vidio luksuz čije opisivanje bi jako dugo trajalo."²¹

Vjerovatno su ovakav luksuz i rasipništvo bili uzrok nastanka velike skupoće i katastrofalne gladi već iduće, 334. godine, kad su u Bagdadu, prema navodima historijske literature, neki jeli "crkotine, mačke i pse".

* * *

¹⁹ Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 213.; Aḥmad ibn Miskawayh, *Tağārūb al-umam*, VI, str. 95.

²⁰ Više o tome bit će riječi u narednom poglavlju u sklopu odjeljka *Putovanja u potrazi za naukom*.

²¹ Abū al-Fidā', *Tārīḫ al-malik Al-Mu'ayyid Ismā'il*, II, str. 73.

U Al-Ğaššāšovim djelima, naročito u tefsirskom djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, koje je predmet naše disertaciji, može se naići na mjesta gdje autor govori o tom vremenu, njegovim vladarima i, nesumnjivo, lošim političkim i društvenim prilikama, iz pozicije svjedoka koji je sve vidio svojim očima.

Kad govori o potrebi da se naređuje dobro a zabranjuje zlo, on nije gotovo ni svjestan s kakvim dubokim žaljenjem govori o tom stanju i prilikama: "Niko od učenjaka i fakiha ne ispunjava svoje obaveze prema naređivanju dobra i zabranjivanju zla. To čini jedino običan i neuk svijet. Oni čija riječ se sluša, dotle, nipodaštavaju borbu protiv nepoćudnih grupa. Kad se ukaže potreba da se pripaše oružje i povede se borba protiv nepoćudnih, nipodaštavaju naređivanje dobra a zabranjivanje zla pomoću oružja, nazivajući to novotarijom, uprkos tome što slušaju riječi Uzvišenog Allaha: ... *Onda se borite protiv one (grupe) koja je učinila nasilje, sve dok se Allahovim odredbama ne prikloni* (Al-Ḥuġurāt, 9.). Ono što proističe iz formulacije 'obaveza da se bore protiv nje sabljom i drugim sredstvima' jeste namjera da se time kaže da dobra vlast ne prelazi preko nepravde, nasilja i 'ubijanja nekoga koga je Allah zabranio', već da preko toga prelazi loša vlast suprotstavljajući neredu samo prazne riječi i pokazne znake, bez odgovarajućeg oružja, pa raznoliki neprijatelji postaju napast po narod. Loša vlast je narod odvrtila od borbe protiv nepoćudnih i nemirenja s vladavinom nepravde i nasilja, a to je, posljedično, dovelo do vladavine nepoštenih, farizeja i neprijatelja islama, Poljuljale su se granice, raširilo se nasilje a zemlja se uzdrimala. Zanemaren je rad i za ovaj i za onaj svijet. Pojavila se hereza, šovinizam i iskrivljene sekte. Na leđa im je sve to namaklo odustajanje od naređivanja dobra a zabranjivanja zla i zatvaranje očiju pred vladavinom nepravde. Allah je onaj od koga treba tražiti pomoć!"²²

Na drugom mjestu je, u vezi s istim pitanjem, rekao: "...Odustajanje od naređivanja dobra a zabranjivanja zla dovelo je do vladavine nepoštenih, dominacije pokvarenih, nasilja i potiranja zakonskih normi. Nije mi poznato da je nešto nanijelo toliku štetu islamu i muslimanima... Odustajanja od naređivanja dora i reagovanja na nepravdu nasilnog vladara, doista, može se očekivati samo to da sudbinom muslimana upravljaju pokvarenjaci, da oni preplave njihove teritorije, uspostave svoju vladavinu i vladaju mimo Allahovih zakona. To će za sobom povući ljuljanje granica i najeđu neprijatelja. Kad ljudi u takvoj priči izgovor traže za odustajanje od borbe protiv nepoćudnih

²² Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 43.

grupa, od naređivanja dobra a zabranjivanja zla, te zatvaranje očiju pred vladavinom nasilnika, jedino od Allaha treba tražiti pomoć."²³

U *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwijevo djelo *Al-Muḥtaṣar*, kad govori o osudi karmatija,²⁴ iz riječi mu odjekuje krik upozorenja na pokvarenjaštvo vladara iz njegovog doba: "Raniji učenjaci našeg mezheba nisu govorili o ovoj i sličnim otpadničkim grupacijama s obzirom da se one nisu bile još pojavile, pa smo željeli pojasniti stav islama o njima da bi ubuduće, ako se postigne konsenzus muslimana oko nekog vođe, koji brani vjeru Uzvišenog Allaha, na njih bili primjenjivani Allahovi (dž.š.) propisi, premda je daleko od toga da je to tako u naše vrijeme. Allah je zaštitnik svoje vjere i pomagač njenih zakona!"²⁵

U istom djelu, kad je razmatrao jedno od pitanja oko kojih su se javljala razmimoilaženja između predvodnika Abū Ḥanife i njegovih saradnika, veli: "Međutim, da je vidio - Abū Ḥanifa - šta se već desilo u naše vrijeme, kako narod oklijeva krenuti u džihad, kako je neodlučan, kako su pokvareni oni koji vladaju, kako rade protiv islama i njegovih sljedbenika, kako nipodaštavaju važnost džihada i onog što on zahtijeva, u jednoj ovakvoj zemlji bi rekao isto što i Abū Yūsuf i Muḥammad. Isto bi vrijedilo u većini zemalja koje idu istim putem, koje na ovom mjestu ne želimo spomenuti."²⁶

Ovo su bile Al-Ġaṣṣāšove opaske sa zabrinutošću i tugom zbog političke i društvene situacije u državi kad je on živio, a to je 4/10. stoljeće. Stoga ćemo u narednom poglavlju, u osvrtu na njegove karakterne osobine, vidjeti kako on svoju pobunu protiv takve situacije obznanjuje odbijanjem položaja vrhovnog kadije (*qāḍī al-quḍāh*) koji mu je nuđen dva puta, a on ga se oba puta odrekao. Ovo zbog toga što je taj položaj, pogotovo u to vrijeme, bio pod neposrednim uticajem halifa i emira koje je naprijed citiranim kvalifikacijama opisivao u svojim djelima. Smatrao je da je za čistu vjeru bolje da se odrekne toga važnoga vjerskog položaja koji je iskorištavan i eksploatisan s pobudama pokvarenih političkih ambicija.

²³ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 504.

²⁴ *Karmatije* su ezoteristička raskolnička grupa. Slijede čovjeka koji se zvao Ḥamdān Qarmaṭ, tako nazvanog zato što je jako sitno pisao (*qarmaṭa* = *sitno pisati*). Više vidjeti: 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī, *Al-Farq bayn al-Īraq*, Dār al-ma'rifa, Al-Ṭaba'a al-ūlā, Bayrūt, 1415/1994., str. 250-251.

²⁵ Usporediti: *Kritičku redakciju II dijela Al-Ġaṣṣāšovog Komentara na Al-Ṭaḥāwijevo djelo Al-Muḥtaṣar* (na osnovu doktorske disertacije iz fikha koju je Sā'id Muḥammad Bakdāš odbranio 1991. na Univerzitetu Umm al-Qurā u Mekki, Centralna biblioteka univerziteta, br. 1924., I, str. 35.

²⁶ Isto, I, str. 36.

2. Intelektualne i kulturne prilike u Al-Ğaṣṣāsovo vrijeme

Uprkos nemirima koji su zahvatili sve krajeve islamskog svijeta tokom 4/10. stoljeća, intelektualne i kulturne prilike tog doba su bile u suštoj suprotnosti. "četvrto stoljeće po Hidžri ima dvije slike koje ga predstavljaju s ogromnim kontrastom: to je vrijeme naučnog napretka, intenzivne spisateljske aktivnosti, otvaranja prema drugim civilizacijama i specifičnog oblikovanja arapsko-islamske kulture, ali je istovremeno i doba velikog luksuza, pogubnog siromaštva, zavjera, nemira, epidemija bolesti, loše vlasti i izgubljene sigurnosti."²⁷

U to vrijeme je aktivan bio naučni pokret. Kultura se razvijala kroz različite vidove. Umnožavali su se naučni centri nakon što im se postojanje duže vrijeme svodilo samo na Bagdad, Siriju i Egipat. Državice osamostaljene od abasijskog hilafeta i pojavljivanje mnogobrojnih različitih vjerskih sljedbi unosili su duh natjecanja u naučnom pokretu. Uz to je i jedan broj halifa, vezira i emira pružao podršku učenjacima, tako što su ih ugošćavali i zasipali blagostanjem zato što im podižu naučne ustanove, kao što su škole, univerziteti, biblioteke i sl.²⁸

Dovoljno je sjetiti se činjenice da je u to vrijeme podignut Univerzitet Al-Azhar u Kairu i Univerzitet Al-Qarawiyyūn u Fezu (Maroko). U raznim islamskim krajevima je sagrađen znatan broj velikih džamija koje će kasnije imati istaknutu ulogu u širenju islamske kulture i raznovrsnih islamskih nauka. Sve što je tada bilo vezano za Al-Azhar, jednako je važno i aktuelno i u našim vremenima.

Vjerovatno je 4. stoljeće po Hidžri doba islamskoga kalendara u kojem se najviše pisalo, u kojem su cvjetale nauke i umjetnosti. Ono se smatra mostom kojim su islamske nauke prenošene nakon što su dugo zapisivane, da bi širom svijeta, tada željnog znanja, te nauke krenule kružiti blistajući svojim sadržajima i isijavajući svjetlost koja upućuje na Pravi Put, koja prosvjetljuje razum, otvara srca, oplemenjuje duše, na temeljima časne vjere. Al-Ğaṣṣās je jedan od tih velikana kojima su u njegovo vrijeme dolazili ljudi željni znanja iz raznih vjerskih nauka, da ga preuzimaju prožeto njegovim moralnim vrednotama, visokim stilom i odmjerenim držanjem."²⁹

²⁷ Vidjeti: Al-Tanūḥī, *Al-Farağ ba'd Šidda*, Priredio: Muḥammad Ḥasan 'Abdullāh, *Al-Muqaddima*, str. 8.

²⁸ Aḥmad Amin, *Zuhr al-islām*, I, str. 97.; II, str. 265.

²⁹ 'Aḡīl Ğasim al-Našmī, *Al-Imām Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Ğaṣṣās, dirāsa šaḡṣiyyatihi wa kutubihi*, *Al-Muqaddima*, str. 8.

Ono što može privući pažnju posmatrača u ovom dobu jeste to da politički i društveni nemiri nisu učenjake sprječavali da putuju pokrajinama i gradovima, stižu i dalje prenose nauku. Učenjaci su imali počasno mjesto u tim vremenima. Historičari su saglasni oko toga da je 4/10. stoljeće vrijeme cvjetanja islamske kulture u svim vidovima i formama. Istaknuti orijentalist Adam Metz³⁰ je na njemačkom jeziku napisao knjigu o islamskoj civilizaciji u 4. stoljeću po Hidžri, koju je naslovio *Die Renaissance des Islams*. I u samom naslovu knjige iznesene su naznake koje upućuju na misaone, umjetničke, naučne i kulturne aktivnosti, budući da su se baš u tom stoljeću pokazali veličanstveni plodovi zasada iz prošlih stoljeća na raznim poljima civilizacije, sa svim što u sebi sadrži širenje kulturnih vidika, potreba za njegovanjem umjetnosti i književnosti, podsticanja naučnika, pojednostavljivanja načina da se dođe do znanja iz istaknutih izvora.³¹

Budući da je teško iscrpno govoriti o svim uglovima posmatranja kulturnonau~ne slike iz tog perioda širom islamskog svijeta, od Istoka do Zapada, uključujući i Andalus, jer bi podrobno navođenje pojedinosti prevazišlo mogućnosti ograničenog broja stranica, zadovoljit ćemo se navođenjem samo nekih naznaka koje ukazuju na Al-Ġaṣṣāsovo vrijeme spominjući usput i neke njegove savremenike koji su imali zapaženu ulogu na naučnom i kulturnom poprištu.

U tom periodu se pojavila *dogmatička teologija* (*‘ilm al-kalām*), koja je počela odgovorno teorijski razviđati dogmatička pitanja a koja su ranije bila priključena fikhu i njegovoj problematici. Tada su blistali likovi znatnog broja velikana kao što su bili: Al-Aš‘arī (umro 324/935.),³² Abū Manšūr al-Māturīdī (umro 333/944.),³³ Al-Bāqillānī

³⁰ Adam Metz (umro 1917. godine) - njemačko-švicarski orijentalist, profesor orijentalnih jezika na Univerzitetu u Bazelu. Spomenuto djelo, na njemačkom jeziku, na arapski jezik je, 1967. godine, preveo prof. Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abū Rida. Štampano je u dva dijela (vidjeti: *Al-A ‘lām*, I, str. 282.).

³¹ Al-Qāḍī al-Tanūḷī, *Al-Faraġ ba ‘d šidda, Al-Muqaddima*, str. 8.

³² ‘Alī ibn Ismā‘il ibn Ishāq, iz roda Abū Mūse al-Aš‘arīja - jedan od začetnika islamske dogmatičke teologije, osnivač aš‘arijske dogmatičke škole. Rođen je u Basri. Najprije je prihvatio mu‘tezilijско naučavanje i u njemu bio veoma istaknut. Nakon toga je odustao i otvoreno izjavio neslaganje s tim naučavanjem. Polemišući s mu‘tezilizmom, napisao je knjigu. Prema predaji, napisao je oko 300 djela, od kojih su najpoznatija: *Al-Idāna ‘an uṣūl al-diyāna, Maqālāt al-islāmiyyin, Imāma al-Šiddiq* i dr. (vidjeti: *Al-A ‘lām*, IV, str. 263.).

³³ Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd, poznat kao Abū Manšūr al-Māturīdī - istaknuti akter dogmatičke teologije. Među najpoznatija djela mu spadaju: *Al-Tawḥīd, Awhām al-mu‘tazila, Ta’wīlāt ahl al-sunna, Šarḥ Al-Fiqh al-akbar li Imām Abī Ḥanīfa, Ma‘āhid al-šarā‘ī*; *Kitāb al-ġadal* i dr. (vidjeti: *Al-A ‘lām*, VII, str. 19.).

(umro 403/1012.)³⁴ i dr. Oni su napisali djela koja su bila nezaobilazna literatura svakom ko se nakon njih tokom narednih stoljeća bavio istorodnim pitanjima.

Ovo stoljeće je upoznalo i prve zvijezde muslimane u području *filozofije*, kao što su bili al-Rāzī (umro 313/925.)³⁵ i Al-Fārābī (umro 339/950.).³⁶ Prvi je svom geniju u filozofiji pridodao i zasluge u prirodnim naukama, posebno medicini i hemiji, a za drugog se kaže da je "najveći muslimanski filozof", *Magister Secundus*, jer je komentarisao djela Aristotela kojem pripada titula *Magistera Primusa*. Ova dva muslimanska velikana su imali snažan uticaj na kasnije mislioce, muslimane i nemuslimane, kako u filozofiji tako i u medicini.

U području *tefsirske nauke* u ovom stoljeću su se pojavili učenjaci koji su napisali obimna specijalistička djela i u njima insistirali na tome da se komentarisanje Kur'ana njeguje kao posebno umijeće i nauka, jer se tefsir u prethodnim vremenima prenosio u sklopu hadiske nauke. U prethodnici ovih učenjaka bio je šejh Abū Ġa'far Muḥammad ibn Ġarīr al-Ṭabarī (umro 310/922.), autor djela *Ġami' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. Tu je i Abū Ishāq al-Zağğāğ (umro 311/923.), autor djela *Ma'anī al-Qur'ān*. Al-Ġaššāš je prilikom pisanja svoga djela *Aḥkām al-Qur'ān*, dosta koristio ova dva djela, o čemu će više riječi biti u

³⁴ Muḥammad ibn al-Ṭayyib ibn Muḥammad ibn Ġa'far spada među istaknute aktere dogmatičke teologije. S njim se završava prednjačenje aš'arijske dogmatičke škole. Premda je umro 403. godine, ubraja se među učenjake 4. stoljeća. Zналаčki je donosio pravna rješenja i vrlo vješto davao odgovore. Zato ga je 'Aḍud al-Dawla poslao grčkom kralju kao ambasadora u Konstantinopolu, gdje je, u prisustvu kralja, vodio rasprave s hrišćanskim učenjacima. Među najpoznatija djela mu spadaju: *I'ğāz al-Qur'ān*; *Al-Milal wa al-naḥk*; *Daqā'iq al-kalām*; *Al-Inṣāf* i dr. (vidjeti: *Tārīḥ Bagdād*, V, str. 379.; *Al-A'lām*, VI, 176.).

³⁵ Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī - filozof i prvak u medicinskoj nauci. Porijeklom je iz Reja. S trideset godina je otputovao u Bagdad. Latinski spisatelj ga navode pod imenom Razes. Neka njegova djela su prevedena na latinski jezik. U mladosti je pokazivao dar za muziku i pjesništvo. Tad je bio veoma zaokupljen i hemijom. Kasnije je napravio zaokret ka medicini i filozofiji, u kojima je stekao slavu. Napisao je brojna djela, a najpoznatija su: *Al-Ḥāwī fi šinā'a al-ṭibb*, *Al-Ṭibb al-Manṣūrī* (oba prevedena na latinski); *Fuṣūl fi al-ṭibb*, odnosno *Al-Mursīd*, *Al-Ġudrī wa al-ḥašba*, *Maqāla fi al-ḥašy wa al-kaly wa al-maṭānna* i dr. (vidjeti: *Al-A'lām*, VI, str. 130.).

³⁶ Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭarḥān Abū Naṣr al-Fārābī - najveći muslimanski filozof, turskog porijekla. Rođen je 260/873. godine u Farabu. Za mladosti je stigao u Bagdad. Dobro je znao grčki i veći broj orijentalnih jezika. Napisao je oko 100 djela, a najpoznatija su: *Al-Fuṣūl* (prevedeno na njemački); *Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, *Iḥṣā' al-'ulūm*; *Mabādi' al-mawğūdāt* (prevedeno na hebrejski) i dr. (vidjeti: *Al-A'lām*, VII, str. 20.).

drugom poglavlju, kad budemo govorili o izvorima Al-Ğaššāšovoga tefsirskog djela.³⁷

Među učenjacima koji su živjeli i pisali u oblasti tefsirske nauke tokom 4/11. stoljeća bilo je još nekoliko istaknutih. Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Ziyād al-Mawṣili, poznat kao Al-Naqqāš (umro 351/962.), napisao je nekoliko djela iz tefsirske nauke, a između ostalih i: *Šifā' al-ṣudūr* (njegov tefsir); *Al-Išāra, Ġarīb al-Qur'ān, Al-Muwaddih* (iz poetike Kur'ana); *Al-Mu'ğam al-kabīr* (leksikon *čitanja* Kur'ana i njihovih utemeljitelja).³⁸ Neki kritičari su oštro kritikovali njegov tefsir.³⁹

U ovom stoljeću su se pojavili i učenjaci koji su pisali o *kiraetima/čitanjima*. Na početku stoljeća je Ibn Muğāhid (umro 324/935.)⁴⁰ napisao znamenito djelo *Kitāb al-sab'a fī al-qirā'āt*, u kojem je sabrao sedam pouzdanih *kiraeta/čitanja*, prema sedmerici znamenitih imama. Nakon njega je došao njegov đak, Abū 'Alī al-Fārisī (umro 377/987.),⁴¹ Al-Ğaššāšov učitelj, koji je napisao izvanredan komentar na Ibn Muğāhidovo djelo, naslovivši ga *Al-Ḥuğğa fī 'ilal al-qirā'āt al-sab'*.

Među naukama koje su osjetno napredovale tokom 4 stoljeća po Hid'ri bila je i *hadiska nauka*. Protagonisti hadiske nauke su tada imali visok ugled, usljed čega je rastao broj onih koji su hadis učili napamet. Najistaknutiji su bili: Ibn Abī Dāwūd (umro 316/928.),⁴² Ibn 'Uqda

³⁷ Vidjeti: Odjeljak *Tefsirski izvori* u sklopu drugog poglavlja drugog dijela disertacije. Njime su obuhvaćene i biografije dvojice učenjaka.

³⁸ Vidjeti: *Al-A 'lām*, VI, str. 81.

³⁹ Kritičar Al-Ḥāfiẓ al-Dahabī, koji za Al-Naqqāša, na završetku biografije iznesene u djelu *Siyar a 'lām al-nubalā'* (XV, str. 576.) veli: "Oslanjao se na ono što mu je najbliže ruci, da što lakše izvede stav o predaji vezanoj za čitanje. Allah zna, ali ja u njega nemam pouzdanja. Za mene je, dakle, sumnjiv." U djelu *Mizān al-'tidāl* (III, str. 520.) navodi ono što je za Al-Naqqāša rekao Abū al-Qāsim al-Lālkā'i: "Al-Naqqāšov tefsir je mučenje duša, a ne njihovo iscjeljenje."

⁴⁰ Abū Bakr Aḥmad ibn Mūsā ibn al-'Abbās al-Bağdādī, poznat kao Ibn Muğāhid - veliki akter nauke o kiraetima u svoje vrijeme. Kratka biografija mu je izložena u trećem poglavlju drugog dijela, gdje govorimo o principima Al-Ğaššāšove metodologije (vidjeti: *Osmi princip* koji se odnosi na metodološki specifično posmatranje kiraeta).

⁴¹ Al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn 'Abd al-Ğaffār, poznat kao Abū 'Alī al-Fārisī - jedan od najistaknutijih učenjaka arapske jezikoslovne nauke. Detaljna biografija će mu biti izložena u četvrtom poglavlju, kad budemo govorili o Al-Ğaššāšovim učiteljima.

⁴² 'Abdullāh ibn Sulaymān ibn al-Aš'aṭ al-Azdī al-Siğistānī - veliki hafiz hadisa. Sin je hafiza Abū Dāwūda, autora znamenitog djela *Al-Sunan*. S ocem je dugo putovao, a za očeve starosti je s ocem boravio u Egiptu i Siriji. U poznatija djela mu spadaju: *Al-Maṣāḥif, Al-Tafsir* i *Al-Musnad* (vidjeti: *Tāriḥ Bağdad*, IX, str. 464.; *Al-A 'lām*, IV, str. 91.).

(umro 332/943.),⁴³ Ibn Hibbān (umro 354/965.),⁴⁴ Ibn 'Adiyy (umro 365/975.).⁴⁵ Najveći muhaddisi (*muḥaddiṭ*) tog vremena bili su: Abū al-Ḥasan al-Dāraquṭnī (umro 385/995.),⁴⁶ autor djela *Al-Sunan*, Abū al-Qāsim al-Ṭabarānī (umro 360/970.), autor djela *Al-Ma'āḡim al-ṭalāt*, i Al-Hākim al-Naysābūrī (umro 405/1014.), autor djela *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*. Posljednja dvojica se ubrajaju među Al-Ġaṣṣāšove učitelje u hadiskoj nauci. Al-Hākimu je Al-Ġaṣṣāš pravio društvo prilikom putovanja iz Bagdada u Nejsabur, gdje je s njim proveo neko vrijeme, a od Al-Ṭabarānija je, prema biografskim djelima, preuzeo dosta navoda.⁴⁷

Među istaknutim akterima hadiske nauke u ovom stoljeću, koji su joj pružili veliku uslugu, bili su Al-Ḥaṭṭābī (umro 388/998.)⁴⁸ i Ibn Abī Ḥātim (umro 327/938.).⁴⁹ Prvi je postavio pravila o izvođenju hadiskoga stručnog nazivlja, a drugi je napisao djelo koje se bavi kritikom prenosilaca tradicije (*al-ġarḥ wa al-ta'dīl*), jedno od najstarijih izvora vezanih za tu problematiku.

⁴³ Aḥmad ibn Muḥammad ibn Sa'īd ibn 'Uqda al-Kūfī. Tvrdio je da "napamet zna 100.000 hadisa, s lancima prenošenja, a sjećao ih se čak 300.000" (vidjeti: *Taḍkira al-ḥuffāz*, III, str. 839-842.; *Tārīḥ Bagdad*, V, str. 14.).

⁴⁴ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Mu'āḏ al-Tamīmī Abū Ḥātim al-Bustī, zvan i Ibn Hibbān - hafiz hadisa i hroničar. Proputovao je mnogim krajevima. Jedno vrijeme je bio kadija u Semerkandu. Nakon toga se vratio u zavičaj i posvetio se pisanju. Yāqūt al-Ḥamawī je za njega rekao: "Iz hadiske nauke je iscrpio sve što drugi nisu uspijevali." Među poznata djela mu spadaju: *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, poznato i kao *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*, za koje kažu da je "pouzdanije od *Al-Sunana* Ibn Māġe"; *Al-Tiqāt*, *Ma'rifa al-maġrūḥin wa al-muḥaddiṭin* i dr. (vidjeti: *Taḍkira al-ḥuffāz*, III, str. 924-920.; *Al-A'lām*, VI, str. 78.).

⁴⁵ 'Abdullāh ibn 'Adi ibn 'Abdillāh al-Qaṭṭān al-Ġurġānī - znalac hadisa i hadiske nauke. Obrazovanje je stjecao pred više od 1.000 učitelja. Poznata djela su mu: *Al-Kāmil fi ma'rifa al-ḍu'afā' wa al-matrūkin min al-ruwā'*, *Ilal al-ḥadiṭ*, *Al-Mu'ġam* (leksikon učitelja) i dr. (vidjeti: *Al-A'lām*, IV, str. 103.).

⁴⁶ 'Alī ibn 'Umar ibn Aḥmad al-Dāraquṭnī al-Šāfi'ī, prvak svog vremena u hadiskoj nauci. Prvi je napisao djelo o *ḥitanjima* i razvrstao ih. Poznata djela su mu: *Al-Sunan*, *Al-Mu'talif wa al-muḥtalif*, *Al-Du'afā'* i dr. (vidjeti: *Tārīḥ Bagdad*, XII, str. 34-40.; *Al-A'lām*, IV, str. 314.).

⁴⁷ Al-Ṭabarānija i Al-Hākimova biografija će biti izložene u četvrtom poglavlju, posvećenom Al-Ġaṣṣāšovim učiteljima.

⁴⁸ Ḥamd ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Ḥaṭṭāb Abū Sulaymān - fakih i muhaddis. Potomak Zayda ibn al-Ḥaṭṭāba ('Umarovog brata). Djela su mu: *Ma'ālim al-sunan* (komentar Abū Dāwūdovog *Al-Sunana*); *Iṣlāḥ ġalaṭ al-muḥaddiṭin* (štampano pod naslovom *Iṣlāḥ ḥaṭa' al-muḥaddiṭin*); *Ġarīb al-ḥadiṭ*, *Šarḥ al-Buḥārī* i dr. (vidjeti: *Al-A'lām*, II, str. 273.).

⁴⁹ 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Abī Ḥātim ibn Idrīs al-Rāzī - hafiz hadisa. Sin je Ḥātima al-Rāzija. Poznata djela su mu: *Al-Ġarḥ wa al-ta'dīl*, *Ilal al-ḥadiṭ*, *Al-Musnad*, *Al-Marāsīl* i dr. (vidjeti: *Taḍkira al-ḥuffāz*, III, 829-832.; *Al-A'lām*, III, str. 324.).

Od istaknutih jezikoslovaca koji su živjeli u ovom stoljeću bili su: Abū 'Umar Gulām Ṭa'lab (umro 345/956.), spomenuti Abū 'Alī al-Fārisī (Al-Ğaṣṣāṣovi učitelji, o kojima će, kako je naprijed nagoviješteno, biti riječi u četvrtom poglavlju), zatim Ibn Ğinnī (umro 392/1001.),⁵⁰ autor djela *Al-Ḥaṣā'is fī al-naḥw wa al-'arabiyya*, zatim Al-Ğawharī (umro 393/1002.),⁵¹ autor djela *Al-Šiḥāḥ*, te Ibn Fāris (umro 395/1004.),⁵² autor djela *Maqāyis al-luġa* i drugi velikani.

U književnosti i historiji spisateljstva najvredniji radovi koji su se pojavili u to vrijeme jesu: *Kitāb al-aġānī* (Abū al-Faraġ al-Isfahānī, umro 356/966.),⁵³ *Kitāb al-faraġ ba'd al-šidda* (Al-Qaḍī al-Tanūḥī, umro 384/994.)⁵⁴ i dr.

Među enciklopedijskim hroničarskim djelima koja su napisana u to vrijeme ističu se: *Tāriḥ al-rusul wa al-mulūk* (naprijed isticani Al-Ṭabarī), *Murūġ al-dahab* (Al-Mas'ūdi, umro 346/860.),⁵⁵ *Al-Fihrist* (Ibn al-Nadīm, umro 438/1046.)⁵⁶ za koje neki historijski izvori ističu da

⁵⁰ Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān ibn Ğinnī al-Mawṣili - veliki filolog i gramatičar, grčkog porijekla. Poznata djela su mu: *Šarḥ Diwān al-Mutanabbī*, *Al-Muḥtasib* (o manje pouzdanim čitanjima); *Al-Ḥaṣā'is*, *Al-Muḍakkar wa al-mu'annaḥ* i mnogobrojna druga (vidjeti: *Iršād al-arib*, V, str. 15-32.; *Al-A'lam*, IV, 204.).

⁵¹ Abū Naṣr Ismā'il ibn Ḥammād al-Ğawharī, istaknuti jezikoslovac. Poznata djela su mu: *Al-Šiḥāḥ*, *Al-'Arūḍ*, *Muqaddima fī al-naḥw* (vidjeti: *Al-A'lam*, I, str. 313.; *Mu'ġam al-udabā'*, II, str. 269.).

⁵² Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyā al-Qazwīnī al-Rāzī - istaknuti filolog. Kod njega su se obrazovali Badi' al-Zamān al-Hamaḍānī, Al-Šāḥib ibn 'Imād i drugi zaslužni akteri arapske poetike. Poznata djela su mu: *Maqāyis al-luġa*, *Al-Faṣiḥ*, *Mutaḥayyir al-alfāz*, *Al-Šāḥibī* dr. (vidjeti: *Al-A'lam*, I, str. 193.).

⁵³ 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Umawī al-Quraši - veliki spisatelj, sa zaslugama u književnosti, historiji, rodoslovlju, životopisima, jeziku, enigmatici. Djelo *Al-Aġānī* mu sastoji se iz 21 toma. Pisao ga je pedeset godina. Zato se kaže da u ovoj vrsti posla niko nije uradio nešto slično. Autor je i brojnih drugih spisa, kao što su: *Ayyām al-'Arab*, *Ġamhara al-nasab*, *Maqātil al-ṭālibin* i druga (vidjeti: *Tāriḥ Bagdād*, XI, str. 398-400.; *Al-A'lam*, IV, str. 278.).

⁵⁴ Al-Muḥassin ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Tanūḥī al-Bašri - po zanimanju kadija, a po sklonostima filolog i pjesnik. Poznata su mu djela: *Al-Faraġ ba'd al-šidda*, *Ġāmi' al-tawāriḥ*, *Al-Mustaġād min fī'lāt al-aġwād* (vidjeti: *Tāriḥ Bagdād*, XIII, str. 155.; *Al-A'lam*, V, str. 288.).

⁵⁵ 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Mas'ūdi, potomak 'Abdullāha ibn Mas'ūda - historičar, putopisac i istraživač. Rodom je iz Bagdada. Živio je u Egiptu. Poznata su mu i djela: *Aḥbār al-zamān wa man abādahu al-ḥadaṭān* (također iz historije, oko trideset tomova); *Aḥbār al-umam min al-'Arab wa al-aġam* i mnogobrojna druga (vidjeti: *Al-A'lam*, IV, str. 277.).

⁵⁶ Muḥammad ibn Ishāq ibn Muḥammad al-Baġdādi, poznat kao Ibn al-Nadīm (može se naći i pod imenom Al-Nadīm). Autor je djela *Al-Fihrist*, jednog od najstarijih i najvrednijih biografskih djela. U *Uvodu* ističe da ga je napisao 377. godine, a na drugom mjestu je zabilježeno da ga je završio 412. godine. Po svemu bi se reklo da ga

je završeno 377/987. godine, premda je autor umro gotovo sredinom 5/12. stoljeća.

Ova djela i druga literatura napisana u to vrijeme nezaobilazna je svakom ko traga za naučnim podacima u bilo kojem području vezanom uz islamsku civilizaciju od njenih najranijih vremena pa do nastanka tih enciklopedijskih djela, pogotovo onima koji se odluče za izučavanje časnoga islamskog vjerzakona.

* * *

Tako vidimo da je 4/11. stoljeće bilo vrijeme velikoga kulturnoga i naučnog preporoda. To je vrijeme pisanja enciklopedijskih djela koja će trajno ostati najveći izvori svima prispjelim nakon tog vremena, ocvalog raznim vidovima potvrđivanja islamske kulture.

Među velikanima koji su imali značajan udio u naučnom pokretu i kulturnom preporodu bio je i 'Alī al-Rāzī, poznat kao Al-Ğaṣṣās (305/017-370/980.). U narednom poglavlju ćemo se bliže upoznati s ovim velikim učenjakom.

je napisao za mladosti, 377. godine, a da ga je doradivao u zrelijim godinama. Autor je i djela *Al-Taṣḥihāt* (vidjeti: *Al-A 'lam*, VI, str. 29.).

Drugo poglavlje

AL-ĞAŞŞĀŞOV
ŽIVOTNI PUT

Drugo poglavlje

AL-ĞAŞŞAŞOV ŽIVOTNI PUT

1. Ime i porijeklo

Ime mu je Aḥmad ibn ʿAlī al-Rāzī, priimenak, a nadimak Al-Ğaššāš. Punim imenom je, dakle, Aḥmad ibn ʿAlī al-Rāzī al-Ğaššāš.

U literaturi hanefijske pravne škole, ime mu se može naći zapisano po slijedećim odrednicama: Al-Ğaššāš, Al-Ğaššāš al-Ḥanafī, Al-Rāzī al-Ğaššāš, al-Rāzī, al-Ğaššāš, al-Rāzī al-Ğaššāš, al-Ḥanafī, Aḥmad ibn ʿAlī, Al-Rāzī al-Ḥanafī, jer su mu neki navodili ime, a neki su to skraćivali navodeći nadimak ili priimenak.¹

U biografskim djelima nismo pronašli razlike u pogledu njegovog imena, osim u sklopu tvrdnje Al-Laknawīja,² autora djela *Al-Fawā'id*

¹ Radi ilustracije, ovdje ističemo neke primjere navođenja Al-Ğaššāšovog imena u hanefijskoj literaturi. Autor djela *Hulāsa al-fatāwā* ga navodi kao Al-Ğaššāša; S istom odrednicom ga navodi i autor djela *Al-Hidāya*; Autor djela *Mizān al-uṣūl fī natā'ig al-'uqūl* navodi ga kao Abū Bakra al-Ğaššāša; Neki ga navode kao Al-Rāzīja al-Ğaššāša; U djelu *Qunya al-maniyya li Muḥtār ibn Maḥmūd al-Zāhidi* (Abū Bakr Ḥuwāherzadeh, Muḥammad ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Buḥārī), kad se govori o pitanju prodaje s besramnom prevarom, navodi se: "Al-Ğaššāš, a to je Abū Bakr al-Rāzī"; Ġalāl al-Dīn al-Ḥabbāzī u djelu *Al-Muḡnī fī uṣūl al-fiqh*, kad govori o poznatim hadisima, navodi ga po nadimku Al-Ğaššāš, dodajući za njega da je pouzdan; Al-Saraḥsī u djelu *Al-Uṣūl* kaže: "Ovo su riječi Abū Bakra al-Rāzīja." Više u vezi s navođenjem vidjeti: ʿAbd al-Qādir al-Qurašī, *Al-Ğuwāhir al-Muḍiyya fī tabaqāt al-ḥanafīyya*, I, str. 220-222.; Taqqī al-Dīn al-Ḥanafī, *Al-Ṭabaqāt al-saniyya fī tarāḡim al-ḥanafīyya*, I, str. 477-478.; Al-Saraḥsī, *Al-Uṣūl*, I, str. 25.; ʿAlā' al-Dīn al-Buḥārī, *Kašf al-asrār ʿan Uṣūl al-Bazdawī*, I, str. 69. Poželjno je vidjeti i rukopise: Ibrāhim ibn Mūsā al-Ṭarābulusī, *Al-Risāla al-burḥāniyya ʿalā al-asʿila al-ṭamāniyya*, list br. 15., Dār al-kutub al-mišriyya, br. 245. - zbirke (mikrofilm br. 5.217.); Maḥmūd ibn Sulaymān al-Ḥanafī al-Rūmī al-Kafawī, *Katāʾib aʿlām al-aḥyār*, list br. 142., Dār al-kutub al-mišriyya, br. 1965. (mikrofilm br. 13.761. i 2.284.); Muḥammad ibn Muḥammad al-Kurdi, *Manāqib imām al-aʿimma wa sirāḡ ḥādih al-umma*, list br. 103., Dār al-kutub al-mišriyya, br. 2.023. (mikrofilm br. 18.717.).

² Muḥammad ʿAbd al-Ḥayy ibn Muḥammad al-Laknawī al-Hindī (1264/1847-1304/1886.) - muhaddis i hroničar, bio je istaknut fakih hanefijske škole. Autor je mnogobrojnih djela, od kojih navodimo: *Al-Ātār al-marfūʿa fī al-aḥbār al-mawḍūʿa*, *Al-Rafʿ wa al-takmil fī al-ġarḥ wa al-taʿdīl*, *Al-Fawā'id al-bahiyya fī tarāḡim al-ḥanafīyya*, *Al-Taʿliqāt al-saniyya ʿalā al-Fawā'id al-bahiyya* i dr. (vidjeti: *Al-Aʿlām*, VI, str. 186.; *Muʿjam al-maṭbūʿāt*, 1595.).

al-bahiyya, da je Hāġi Ḥalifa³ u svom djelu *Kašf al-ẓunūn* Al-Ġaššāsovo ime naveo s jasnim odstupanjem. Naime, kad govori o djelu *Aḥkam al-Qur'ān*, autor ističe da ono "pripada Muḥammadu ibn Aḥmadu, poznatom kao Al-Ġaššāš al-Rāzī, koji je umro 370. h. godine", a kad govori o komentatorima Al-Ḥaššāfovog djela *Adab al-qāḍī* veli: "Jedan od njih je Aḥmad ibn 'Alī al-Ġaššāš." Kad govori o komentarima djela *Al-Ġāmi' al-ṣaġīr* Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybanija, ističe i "Komentar a Aḥmada ibn 'Alīja, poznatog kao Al-Ġaššāš al-Rāzī." Istovjetno je naveo i kad je govorio o komentarima djela *Al-Ġāmi' al-kabīr*.

Kad je govorio o komentatorima Al-Karḥijevo djela *Al-Muḥtaṣar*, naveo ga je kao "a Muḥammada ibn 'Alīja, poznatog kao Al-Ġaššāš al-Ḥanafī." Al-Laknawī insistira: "Pogledaj ta odstupanja. Jednom ga imenuje kao Aḥmada ibn 'Alīja, drugi put kao Muḥammada ibn 'Alīja, treći put kao Muḥammada ibn Aḥmada, a ispravno je samo prvo."⁴

Obratili smo pažnju navodima u djelu *Kašf al-ẓunūn* i uvjerali se da autor, kad govori o komentatorima Al-Karḥijevo djela *Al-Muḥtaṣar fī furū' al-ḥanafīyya*, navodi: "Komentarisi su ga Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Muḥammad al-Qudūri (umro 428. h. godine) i Aḥmad ibn 'Alī, poznat kao Al-Ġaššāš al-Ḥanafī (umro 370. h. godine)."⁵

Što se tiče Al-Laknawijeve tvrdnje da je Hāġi Ḥalifa prilikom osvrta na *Aḥkam al-Qur'ān* pogrešno naveo Al-Ġaššāsovo ime, rekavši da je on Muḥammad ibn Aḥmad, prilikom provjere spornog mjesta u djelu *Kašf al-ẓunūn*, mi smo ustanovili da piše slijedeće: "*Aḥkām al-Qur'ān* prvaka, predvodnika a Aḥmada ibn 'Alīja, poznatoga kao Al-Ġaššāš al-Rāzī."⁶ To je saglasno s onim kako je navedeno u svim biografskim izvorima,⁷ a to znači da mu je ime Aḥmad ibn 'Alī. Zato je opravdano reći da je, vjerovatno, primjerak djela *Kašf al-ẓunūn* koji je kod sebe imao Al-Laknawī sadržavao ranije počinjenu pogrešku, na koju je želio ukazati, na način svojstven klasičnim učenjacima koji su ispravljali

³ Mustafā ibn 'Abdillāh al-Qusṭantīnī, poznat kao Hāġi Ḥalīf'a (1017/1608-1067/1656.) - historičar turskog porijekla, rođen i umro u Konstantinopolu. Obavljao je pisarske poslove u osmanskoj vojsci. Mnogo je putovao. Poznata djela su mu: *Kašf al-ẓunūn 'an asāmi al-kutub wa al-funūn*, za koje se kaže da je "najkorisnije i najpotpunije djelo u svojoj vrsti na arapskom jeziku"; *Mizān al-ḥaqq* (o islamskom ezoterizmu); *Sullam al-wuṣūl ilā ṭabaqāt al-fuḥūl* (biografije); *Tuḥfā al-kibār fī asfār al-bihār* i dr. (vidjeti: *Al-A'īn*, VII, str. 236.; Al-Kawṭarī, *Al-Maqālāt*, str. 457-481.).

⁴ 'Abd al-Ḥayy al-Laknawī al-Hindī, *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 28.

⁵ Hāġi Ḥalīf'a, *Kašf al-ẓunūn*, Wikāla al-ma'ārif Al-Ġalīla, Istanbul, 1941. II, str. 1.635. Posve isto smo utvrdili i u izdanju izdavačke kuće Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt, 1413/1992., II, str. 1629-1630.

⁶ *Kašf al-ẓunūn*, I, str. 20.

⁷ Biografski izvori o njemu će biti detaljno izloženi kad bude riječi o rođenju.

pogreške koje su počinili prepisivači knjiga, da bi za ubuduće ostavili ono što je tačno.

Ovu pretpostavku može podržati i to što je Hāḡi Ḥalīfa i sam u djelu *Sullam al-wuṣūl ilā ṭabaqāt al-fuḥūl* napisao Al-Ġaṣṣāsovu biografiju, u kojoj navodi da je on: "prvak, predvodnik Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Ḥanafī, poznat kao Al-Ġaṣṣās (...), koji je napisao *Aḥkām al-Qur'ān*."⁸ Na osnovu pretpostavljenog, proizlazi da ono što se pojavljuje u nekim primjercima djela *Kaṣf al-zunūn* pogreška koju su počinili prepisivači, te da se jedan takav primjerak našao u rukama 'Abd al-Ḥayya al-Laknawīja, koji je na to želio upozoriti.⁹

Moglo bi se pretpostaviti da sličnu narav ima i ono što stoji u djelu *Mahāmm al-fuqahā'*, kad Al-Ġaṣṣāsa navodi po imenu Aḥmad ibn 'Alī ibn Abī Bakr al-Rāzī i nadimku Al-Ġaṣṣās¹⁰ što, i uz površan osvrt, nije teško povezati s neupitnim lapsusom prepisivača usljed nepažnje, te zaključiti da je ispravno ono što se navodi u svim biografskim radovima, a to je ime Aḥmad ibn 'Alī, al-Rāzī al-Ġaṣṣās.

Među onima koji nesumnjivo griješe oko Al-Ġaṣṣāsovog imena jeste autor djela *Hadiyya al-‘ārifīn*, kad kaže: "Al-Ġaṣṣās je Aḥmad ibn 'Alī ibn Abī Bakr Muḥammad al-Baġdādī, poznat kao Al-Ġaṣṣās."¹¹ Nisam naišao na nekog autora biografija o hanefijskim spisateljima da je saglasan s ovom tvrdnjom. Vjerovtno je razlog, koji je Al-Adirnavīja presudno naveo da pogriješi, to što je u hanefijskim tekstovima nalazio nešto što je pošto-poto želio popraviti, a to je kad neki autori primjerice kažu: "To su riječi al-Rāzīja i Al-Ġaṣṣāsa", tako što dva sastavna dijela imena regiraju veznikom *i*, a to sugerise da se radi o dvjema osobama.

'Abd al-Qādir al-Qurašī¹² na tom tragu veli: "Jedan od pripadnika hanefijske škole se više puta sa mnom prepirao oko toga. Insistirao je na

⁸ *Sullam al-wuṣūl ilā ṭabaqāt al-fuḥūl*, Rukopis u Dār al-kutub al-miṣriyya, list br. 52. (mikrofilm br. 17.421.).

⁹ Za Al-Laknawījevima se poveo, upozorivši na pogrešku, 'Aḡil Ġāsim al-Naṣmī u *Uvodu* kritičkom izdanju Al-Ġaṣṣāsovog djela *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl* (o temeljima islamskog prava), na str. 7. Premda prilikom navođenja podataka o autoru nije sravnavao *Kaṣf al-zunūn*, djelo u sva tri do sada objavljena izdanja navodi tačno ime.

¹⁰ Muḥammad Kāmī al-Adirnavī, *Mahāmm al-fuqahā' fī asāmī kutub wa ṭabaqāt 'ulamā' al-fiqhiyya*, Rukopis u Dār al-kutub al-miṣriyya, br. 8.524/h (mikrofilm br. 25.679.).

¹¹ Usporediti: Ismā'īl-bāṣā al-Baġdādī, *Hadiyya al-‘ārifīn*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, 1413/1992., V, str. 66. Isto stoji i u izdanju kuće Wikāla al-ma'ārif al-ġalila, Istanbul 1951., I, str. 66.

¹² 'Abd al-Qādir ibn Muḥammad al-Qurašī (696/1296-775/1373.) - hroničar, biograf, hafiz hadisa i hanefijski fakih. Rođen i umro u Kairu. Napisao je: *Al-‘Ināya fī taḥrīr aḥādīṭ al-Hidāya*, *Šarḥ Ma 'ānī Al-Ātār li Al-Taḥāwī*, *Al-Ġawāhīr al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafīyya* i dr.. Prvi je sastavio leksikon o rangovima autoriteta hanefijskog učenja

tome da Al-Ġaṣṣāš nije al-Rāzī, tvrdeći da je u nekim knjigama kod svojih prijatelja vidio kako piše 'tako kažu al-Rāzī i Al-Ġaṣṣāš' dakle, s upotrebom veznika *i*. Sagovorniku je to služilo kao uporište, premda je pogreška, bilo njegova ili onog ko je tekst napisao. Ispravno je ono što smo naprijed utvrdili i istaknuli.¹³

Upozorenje na ovu pogrešku je izneseno i u nekim drugim biografskim djelima o hanefijskim učenjacima. Autor djela *Tāğ al-tarāğim* izričito kaže: "Onaj ko tvrdi da Al-Ġaṣṣāš nije al-Rāzī, samo izmišlja. Nesumnjivo se radi o jednoj istoj osobi."¹⁴

Ovo je ukratko ono što se može naći u vezi s Al-Ġaṣṣāšovim imenom. Međutim, kad se radi o njegovom ocu ili djeci, historijska literatura koju smo mi pregledali ne nudi apsolutno nikakav podatak.

2. Nadimak Al-Ġaṣṣāš

Sva biografska i klasifikacijska literatura jasno ističu da je Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī poznat po nadimku Al-Ġaṣṣāš. Ovo nas je ponukalo da, prema podacima i navodima u jezikoslovnoj i rodoslovnoj literaturi, ustanovimo značenje ove riječi. Al-Ġaṣṣāš načelno označava onoga ko se bavi poslom vezanim za *gips*, odnosno *kreč*, kao i *bijeljenjem zidova*. (*ġaṣṣāša* = *krečiti*, odnosno *gipsati*; *ġaṣṣun* ili *ġiṣṣun* = *kreč*, odnosno *gips*). Ono što se njime premaže bude markirano.

To je, dakle, jedna arabizirana riječ, a al-ġaṣṣāš je onaj čije zanimanje je rad s krečom, odnosno gipsom.¹⁵

Neki jezikoslovci tvrde da se kaže *al-ġiṣṣu* a ne *al-ġaṣṣū*. Već je istaknuto da to nije arapska riječ. U narječju stanovništva Hidžaza, za *al-ġiṣṣ* se kaže al-qāṣṣ. *Ġaṣṣāšun* kao imenica označava onoga *koji radi s krečom*, odnosno *gipsom*. *Al-Ġaṣṣāṣatu* je *mjesto na kom se izrađuje gips*, odnosno *kreč*. Okrečio je zid i preinačio ga = Ġaṣṣāš al-ḥā'it wa ḡayyarahū), tj. premazao ga je krečom = ṭalāhu bi al-ġiṣṣ (makānun ḡuṣāḡiṣun = *mjesto glatko ubijeljeno*). Međutim, za mladunče, kad prvi

(vidjeti: *Al-A 'lam*, IV, str. 42.; *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 99.; Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *Al-Durar al-kāmina fī a 'yān al-mī'a al-ṭāmina*, II, str. 392.).

¹³ *Al-Ġawāhir al-muḍiyya*, I, str. 222. Isti tekst je preuzeo i autor djela *Al-Ṭabaqāt al-saniyya*, I, str. 478.

¹⁴ Qāsim Quṭluwbuga al-Sadūnī, *Tāğ al-tarāğim*, str. 97. Istim riječima se izrazio i Kubrizade (Aḥmad ibn Muṣṭafā) u djelu *Miftāḥ al-sa 'āda fī mawqū'āt al-'ulūm*, II, str. 184., a slično stoji i u djelu *Muḥṭaṣar fī Ṭabaqāt al-ḥanafiyya*, nepoznatog autora, Rukopis u Dār al-kutub al-miṣriyya, list br. 17., br. 514. (mikrofilm 47.892.), kao u djelu *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 28

¹⁵ Vidjeti: *Muḥṭar al-Šiḥāḥ*, str. 44.; Al-Sam'ānī, *Al-Ansāb*, Taḥqiq: 'Abdullāh 'Umar al-Bārūnī, Dār al-fikr, Bayrūt, 1419/1998., II, str. 63.; *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 28.; *Al-Ġawāhir al-muḍiyya*, I, str. 220.

put otvori oči, kaže se: Ğaṣṣaṣ al-ğirw wa faqaḥ = Mladunče je prvi put otvorilo oči i progledalo. Dalje: Ğaṣṣaṣ al-‘unqūd = Roj je navalio da izađe. Zatim: Ğaṣṣaṣ ‘alā qawm = Navalio je na narod; Ğaṣṣaṣ ‘alayhi bi al-sayf = Napao ga je sabljom. Moguće je i: Ğaṣṣaṣa fulānun inā'ahu idā mala'ahu = čovjek zaravni svoj sahan, kad ga napuni. Nekad se kaže i s *dādom* umjesto *ṣāda*, a to je razlika među dijalektima.¹⁶ Kaže se primjerice: Ğaḍḍaḍ ‘alayhi bi al-sayf wa la ġayrahu = Napao je njega sabljom, a ne bilo koga drugog. Beduin veli: *ğadḍa* ako ide ukočeno, tj. hodom u kojem ima oholosti.¹⁷

Ovako izgleda analiza riječi u jezikoslovnoj i rodoslovnoj literaturi. Nadimak Al-Ğaṣṣaṣ se značenjem dovodi u čvrstu vezu samo s radom oko kreča i gipsa. Međutim, nismo saznali da li se ovaj veliki učenjak za života bavio datim poslom, makar i neko kraće vrijeme, da bi dobio taj nadimak, presudno stoga što ni biografska djela, ni izričito niti nekim nagovještajem, ništa o tome ne saopćavaju.¹⁸

U svakom slučaju, u biografskoj i klasifikacijskoj literaturi naišli smo na šest učenjaka koji se s Aḥmadom ibn ‘Alijem al-Rāzijem podudaraju po nadimku Al-Ğaṣṣaṣ, s tim što jedan od njih, preciznije rečeno, ima nadimak Ibn al-Ğaṣṣaṣ. Svima im navodimo imena s najkraćim pojedinačnim biografskim podacima:

1. Ziyād ibn Abī Ziyād Abū Muḥammad al-Ğaṣṣaṣ al-Wāsiṭi al-Baṣri - prenosio je hadis od Anasa ibn Mālīka, Al-Ḥasana al-Baṣrija, Mu‘awiye ibn Qurre i dr. Autoriteti *kritike i utvrđivanja pouzdanosti (al-ğarḥ wa al-ta‘dīl)* su ga ocijenili *slabim* prenosiocem.¹⁹

2. Al-Ḥusayn ibn ‘Abdillāh ibn Yazīd al-Azraq al-Raqqi al-Mālīki al-Qaṭṭān, poznat kao Al-Ğaṣṣaṣ - bio je hafiz hadisa s pouzdanim lancima prenošenja. Dosta je putovao i bilježio. Umro je oko 310. godine po Hidžri.²⁰

3. Ya‘qūb ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad ibn Ya‘qūb al-Bağdādi al-Da‘‘ā al-Ğaṣṣaṣ - muhaddis za kojeg je Al-Dahabī rekao da je "prvak, učenjak i vaiz koji je slušao Abū Ḥaḍāfu Aḥmada ibn Ismā‘ila al-Sahmīja, Ḥaḥṣa ibn ‘Amra al-Rabbālīja, Ḥamīda ibn al-Rabī‘a i brojne

¹⁶ Usporediti: Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, VII, str. 10, riječ br. 4.322.

¹⁷ Isto, VII, str. 131., riječ br. 4.535. Vidjeti i: Abū ‘Abdillāh al-Bakrī al-Andalusī, *Mu‘ğam mā ista ‘ğam*, II, str. 384.

¹⁸ Nije nemoguće da je Al-Ğaṣṣaṣ, makar neko kraće vrijeme, radio taj posao, slično mnogim islamskim učenjacima za koje se zna da su se neko vrijeme bavili datim poslom i po njemu dobili nadimak, kao što su: *cipelar* (al-ḥaḍḍā), *kovač* (al-ḥaddāḥ), *křznar* (al-farrā) i sl.

¹⁹ Vidjeti: *Tārīḥ Bağdād*, VIII, str. 474.; Ibn Ḥağar, *Tahḍīb al-tahḍīb*, III, str. 367.

²⁰ Vidjeti: Al-Dahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, XIV, str. 286.; ‘Umar Riḍā al-Kaḥḥālā, *Mu‘ğam al-mu‘allifin*, IV, 25.

druge. Od njega su hadis preuzimali: Al-Dāraqutnī, ‘Abdullāh ibn Muḥammad al-Ḥinnā’ī, Ismā‘il ibn Zinġi i dr. Kad o njemu govori, Al-Ḥaṭīb tvrdi da su i mnogi drugi hadis od njega preuzimali. Umro je 331/942. godine.²¹

4. Ṭāhir ibn Ḥasan ibn Ibrāhīm al-Hamaḍānī al-Ġaṣṣās Abū Muḥammad - sufija. Umro je u Hemezanu i tamo ukopan. Poznato mu je djelo *Aḥkam al-murīdīn*.²²

5. Al-Ḥasan ibn Maṣṣūr al-Ġaṣṣās kojeg al-Ḥilāl navodi među onima koji su hadis prenosili od Aḥmada ibn Ḥanbala. ističe: "Kazao mi je Abū Muḥammad al-Šā’ig, da mu je kazivao Ya‘qūb ibn al-‘Abbās al-Hāšimī, koji tvrdi da je čuo Al-Ḥasana ibn Maṣṣūra al-Ġaṣṣāsa kako veli: 'Pitao sam Aḥmada ibn Ḥanbala do kada će čovjek pisati, a on je odgovorio: 'Sve dok ne umre.'"²³

6. Al-Ḥusayn ibn ‘Abdillāh Abu ‘Abdillāh al-Baġdādī, poznat po nadimku Ibn al-Ġaṣṣās - bio je veliki trgovac, posjednik velikog bogatstva. Opširnu biografiju o njemu je napisao Al-Ḍahabī u djelu *Al-Siyar*, navodeći brojne anegdote vezane za njegov položaj i bogatstvo.²⁴ Historijska literatura ga spominje povodom događanja 302/914. godine, kad mu je konfiskovano zlato i srebro u vrijednosti od 16.000 dinara, nakon čega mu je i dalje preostajalo ogromno bogatstvo. Umro je 315/927. godine.²⁵

3. Rođenje i mladost

Biografska i historijska literatura koja sadrži podatke o Aḥmadu ibn ‘Aliju al-Rāziju al-Ġaṣṣāsu²⁶ saglasna je da je rođen 305/917. godine

²¹ *Siyar a‘lām al-nubalā’*, XV, str. 296.; *Tārīḥ Baġdād*, XIV, str. 294.; Ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī, *Šaḡrāt al-ḍahab*, II, str. 331.

²² *Mu‘āḥadāt al-mu‘allifīn*, V, str. 33.

²³ Abū al-Ḥasan ibn Abī Ya‘lī, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, Maṭba‘a al-sunna al-muḥammadiyya, I, str. 140

²⁴ Vidjeti: *Siyar a‘lām al-nubalā’*, XIV, str. 469-473.; *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, XII, str. 386-391.; *Al-Nuġūm al-zāhira*, III, str. 185., 218

²⁵ *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 156-157.; Al-Ṭabarī, *Tārīḥ al-rusul wa al-mulūk*, Dār al-kutub, Bayrūt, 1407/1987., V, str. 679.

²⁶ Nastojali sam obuhvatiti sva djela koja sadrže biografske podatke, donoseći i podatke o izdanjima koja nisu u svemu saglasna s izdanjima iz *Popisa literature* situirane na kraju disertacije: Al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*, I, str. 55.; Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ Baġdād*, IV, str. 314-315.; Ibn Kaṭir, *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 297.; Al-Ḍahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, XVI, str. 340-341.; Al-Širāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā’*, str. 144.; Al-Qurašī, *Al-Ġawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanāliyya*, I, str. 220-224.; Ibn Quṭluwbugā, *Tāġ al-tarāġīm*, str. 96-97.; Al-Ḍahabī, *Al-‘Ibar fī ḥabar man ḡabar*, str. 133-134.; Al-Ḍahabī, *Ṭaḍkira al-ḥuffāz*, III, str. 959.; Ibn al-Nadīm, *Al-Fihrist*, Al-Ṭahrān, 1350/1931., str. 261.; Taġrī Bardi, *Al-Nuġūm al-zāhira*,

u gradu Reju, po kojem je dobio priimenak Al-Rāzī. Pretražili smo obiman fond izvora ne bismo li naišli na detaljne podatke o ovom učenjaku i zaokružili kompletnu sliku o njegovom životu. Međutim, uvjerali smo se da postojeći izvori ne pružaju naročito mnogo podataka, pogotovo o najranijem razdoblju njegovog života. Podaci ništa ne govore o njegovoj porodici. Ne sadrže nijedan podatak o njegovom ocu, pa ni to da li je Al-Ğaššas rastao u izobilju bogate kuće ili u stisci siromašne huđerice; je li rastao u okrilju roditeljske ljubavi ili je rano sazrijevao kao siročić; gdje je sticao prva znanja; da li mu je otac bio učenjak koji se lično posvetio odgoju sina tokom prvih godina formiranja ili je bio običan čovjek iz naroda koji je sina predao učiteljima da kod njih uči?

Ova i slična pitanja se roje u glavi istraživača kad nastoji zaokružiti cjelovitu sliku o razdobljima života ovoga vrijednog učenjaka. U svakom slučaju, ostaje nezadovoljen, budući da odgovori na ova pitanja mogu počivati samo na onom što je zapisano u biografskoj i klasifikacijskoj literaturi koja o tome gotovo ništa ne saopćava.

Al-Mu'assasa al-miṣriyya al-‘amma li al-ta’lif wa al-tarğama wa al-našr, IV, str. 139.; Ibn al-A‘īr, *Al-Kāmil fi al-tāriḥ*, Dār Sādir, Bayrūt, 1399/1979., IX, str. 9.; Al-Dahabi, *Tāriḥ al-islām wa wafayāt al-mašāhir wa al-a‘lām* (*Hawādiṯ wa wafayāt* 351-370.), str. 431-432.; Abū al-Farağ ibn al-Ğawzi, *Al-Muntaẓam fi tāriḥ al-mulūk wa al-umam*, XIV, str. 277-278.; Ṭaškubrizāde, *Miftāḥ al-sa‘āda wa miṣbāḥ al-siyāda li mawqū‘āt al-‘ulūm*, II, str. 183-184.; Al-Laknawī, *Al-Fawā'id al-baḥiyya fi tarāğim al-ḥanafīyya*, str. 27-28.; Ḥāğī Ḥalifa, *Kaṣf al-zunūn*, I, str. 111.; Ismā‘il al-Bağdādī, *Hadiyya al-‘arifin*, V, str. 66.; ‘Abdullāh Muṣtafā al-Marāğī, *Al-Faḍl al-mubīn fi ṭabaqāt al-uṣūliyyin*, I, str. 203-205.; Ṣalāḥ al-Dīn al-Ṣafadi, *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, VII, str. 241.; ‘Abdullāh al-Yāfi‘i, *Mar‘a al-ğinān wa ‘ibra al-yaqẓān*, II, str. 394.; ‘Umar Riḍā al-Kaḥḥāla, *Mu‘ğam al-mu‘allifin*, Dār ilḥyā’ al-turāt al-‘arabi, Bayrūt, II, str. 7.; Al-Zirikli, *Al-A‘lām*, I, str. 171.; Aḥmad Amin, *Ẓuhr al-islām*, I, str. 223.; Aḥmad ‘Aṭīyyatullāh, *Al-Qāmūs al-islāmī*, I, str. 611.; Ibn al-‘Imād al-Ḥanbali, *Šaḍrāt al-ğahab*, III, str. 71.; *Al-Mawsū‘a al-fiḥhiyya*, I, str. 345.; Aḥmad al-Ğundārī, *Tarāğim al-riğāl al-maḍkūrīn fi Šarḥ al-azḥār*, str. 4.; Carl Brockelmann, *Tāriḥ al-adab al-‘arabi*, I, str. 191.

U rukopisima: Al-Qaḍī al-Šaymari, *Laṭā’if wa manāqib ḥisān min aḥbār al-imām Abi Ḥanifa al-Nu‘mān wa aṣḥābiḥi*, list br. 83-84., Dār al-kutub al-miṣriyya, br. 310. (mikrofilm br. 10.784.); Muḥammad Amin, *Ṭabaqāt al-fuqahā’ al-sāda al-ḥanafīyya*, list br. 7., Dār al-kutub, br. 166. (mikrofilm 14.267.); Od nepoznatog autora, *Muḥtaṣar fi Ṭabaqāt al-ḥanafīyyā*, list br. 17., Dār al-kutub, br. 514. (mikrofilm 47.892.); Al-Adirnavī, *Mahāmm al-fuqahā’ li asāmi kutub wa ṭabaqāt al-‘ulamā’ al-fiḥhiyya*, list br. 68., Dār al-kutub, br. 8.524. (mikrofilm br. 25.679.); Al-Kafwī, *Katā’ib a‘lām al-aḥyār min fuqahā’ mağḥab al-Nu‘mān al-muḥtār*, list br. 142., Dār al-kutub, br. 1.965. (mikrofilm br. 2.284 i 13.761.). Na Institutu za rukopise u Kairu postoji još jedan primjerak rukopisa pod br. 389.; Ḥāğī Ḥalifa, *Sullam al-wuṣūl ilā ṭabaqāt al-fuḥūl*, list br. 108., Dār al-kutub, br. 52. (mikrofilm 17.421.) i Ibn Kamāl-bāšā, *Ṭabaqāt al-fuqahā’*, list br. 1., Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya, Dimašq, br. 7.831.

Sve što se može naći u literaturi jeste da je Al-Ğaṣṣās rođen 305/917. godine u gradu Reju, da je u njemu živio do svoje dvadesete godine, kad je otputovao u Bagdad, o čemu ćemo više govoriti u odjeljku pod naslovom *Putovanja u potrazi za naukom*.

Grad Rej, u kojem je Al-Ğaṣṣās proveo djetinjstvo, ostavio je snažan uticaj na oblikovanje njegovoga naučnog karaktera budući da je, u to vrijeme, uprkos političkim potresima i nemirima, bio jedan od najvećih islamskih kulturnih centara. To donekle potvrđuje činjenica da s Al-Ğaṣṣāsom sudjeluju brojni znameniti islamski učenjaci koji su živjeli u Reju i po njemu dobili priimenak i ponekad se u imenovanju razlikuju tek u nekim dijelovima ukupnog imena, nekad u porodičnom imenu, a nekad u nadimku. Međutim, jasno se razlikuju po onom što je za nauku najvažnije, a to su naslovi napisanih djela.²⁷

Sama riječ *al-rayy*, ukoliko je arapskoga porijekla, korijen nalazi u suglasničkoj kombinaciji iz koje su izvedene i slijedeće sintagme: *rawaytu al-riwāyah* = *prenio sam predaju*, *arwī rayyan* = *punim kofu vodom*, *ana rāwin* = *napojen sam*, ukoliko sam dovoljno popio.

Al-Ğawharī kaže: "*Rawītu min al-ma'* = *Napunio sam (kofu) vodom* (Ovdje se glagol izgovara *rawiya* slično glagolu *raḍiya*). To je jedan poznat grad, centar pokrajine, jedan od najznamenitijih centara, bogat voćem, koji obiluje svime što je dobro."²⁸

Al-Iṣṭaḥrī²⁹ je tvrdio da je Rej veći od Isbahana: "Rej je grad od kojeg na Istoku nema naprednijeg osim Bagdada. Iako je Nejsabur površinom veći, sa stanovišta planske izgradnje, udobnosti, produktivnosti i civilizovanosti, Rej je veći."³⁰

Postoji neusaglašenost stavova oko godine osvojenja Reja. Yāqūt al-Ḥamawī tvrdi da je 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb pisao 'Ammāru ibn Yāsiru, tada namjesniku u Kufi, da mu 'Urwu ibn Zayda al-Ḥayla, junaka

²⁷ Autor djela *Mu'ğam al-mu'allifin* ukratko navodi imena učenjaka s priimenkom dobijenim po gradu Reju. Nabrojao je desetine istaknutih pravnikā, muhaddisa, mufessira, učenjaka usula i dr. Pošto ih ovdje nije nužno navoditi, uputno je vidjeti: Al-Kaḥḥala, *Mu'ğam al-mu'allifin*, XIV, str. 222-225.

²⁸ Vidjeti: *Al-A'lam*, I, str. 313.

²⁹ Abū Naṣr Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Fārisi - istaknut jezikoslovac, putopisac i geograf. Poznata djela su mu: *Šuwar al-aqālīm* i *Masalik al-mamalik* iz kojih je preuzimao Yāqūt al-Ḥamawī za djelo *Mu'ğam al-buldān* (vidjeti: *Hadiyya al-'arifin*, I, str. 6.; *Al-A'lam*, I, str. 61.).

³⁰ Radi boljeg poznavanja Reja iz tih vremena, uputno je pogledati: Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ğam al-buldān*, Dār al-fikr, Bayrūt, III, 116-117. Današnji Rej, prema podacima iz djela *Buldān al-ḥilāfa al-šarqiyya* (str. 252.), jeste Teheran, prijestolnica Irana.

plemena ʿĀlī,³¹ zajedno s osam hiljada konjanika, pošalje u Rej, što je namjesnik učinio. ʿUrwa je stigao u skladu s preporukom. U pomoć stanovništvu Reja su došle Dejlemije i borile se protiv ʿUrwe. Međutim, on ih je pobijedio i pokorio. To je bilo po nekima 20. a po nekima 19. godine po Hidžri.³²

Priimenak po gradu Reju se, s neuobičajenom etimologijom, izgovara Al-Rāzī. Kaže se da se toj riječi slovo *zāj*, kao sufiks za oznaku pripadnosti, dodaje po principu sličnom po kojem se za onoga ko je porijeklom iz Merva kaže da je Al-Marwazī. Međutim, Al-Ḥuwansārī³³ prenosi nešto za što bi se moglo pretpostaviti da je tačno, a govori da i priimenak po gradu Reju ima pravilnu etimologiju, navodeći: "U rukopisu Fahr al-Dīna al-Rāzija³⁴ je pronađeno da su dva brata, Al-Rāz i Al-Rayy, sagradili ovaj grad. Kad je završena izgradnja, obojica su željela da se grad zove po njegovom imenu. Oko toga su se posvađali. Tada su sjeli mudri i razboriti ljudi i povelili raspravu o problemu. Većinski su se složili da se grad zove po imenu jednoga, a da se priimenak daje po imenu drugoga. Tako je grad nazvan Al-Rayy, a onaj ko mu pripada Al-Rāzī.³⁵

Al-Ġaṣṣāš al-Rāzī se rodio i rastao u Reju, gradu koji je u to vrijeme bio pun učenjaka raznih profila, a naročito iz područja hadiske nauke. Premda biografijska literatura o tome mnogo ne govori, mi smo, ipak, uspjeli izvući zaključak da je rastao i prva znanja sticao u gradu u kojem je živio dvadeset godina. Tek nakon toga je, kad je otputovao u Bagdad, bio u mogućnosti prisustvovati kružocima na kojima se izvodila nastava na visokoj naučnoj razini, pod vođstvom uglednih učenjaka, kao što su bili Abū Sahl al-Zuġāġī, Abū al-Ḥasan al-Karḥī³⁶ i dr. Dakle, da

³¹ ʿUrwa ibn Zayd al-Ḥayl, iz plemena ʿĀlī, bio je pjesnik i vitez, istaknuti učesnik bitaka na početku islama. Odrastao je u preislamskom dobu, a kasnije je prihvatio islam. Umro je oko 37/657. godine.

³² Vidjeti: *Muʿġam al-buldān*, III, str. 117-118.

³³ Abd al-ʿAlī ibn Ġaʿfar ibn Mahdī al-Ḥuwansārī al-Naġafī (1271/1854-1346/1927.) - fakih imamijskog učenja. Rođen je u Huvansaru u Iranu, a umro u Nedžefu. Napisao je: *Al-Bayān fi tafsīr al-Qurʾān, Uṣūl al-fiqh* (vidjeti: *Al-Aʿlām*, IV, str. 30.).

³⁴ Muḥammad ibn ʿUmar al-Ḥusayn, zvani Fahr al-Dīn al-Rāzī (544/1149-606/1209.) - znameniti mufessir koji je objedinio tradicijske, preuzete i temeljne islamske nauke. Velikan je šafiʿijske pravne škole, rođen u Reju. Napisao je između ostalih i djela: *Al-Tafsīr al-kabīr, Maḥāṭib al-ġayb, Maʿālim fi uṣūl al-dīn, Asrār al-tanzīh, Manāqib al-imām al-ʿālī ʿi, Al-Maḥṣūl fi ʿilm al-uṣūl* (vidjeti: *Lisān al-mizān*, Haydar Abad, 1331/1912., IV, str. 426.; *Muʿġam al-muʿallifin*, XI, str. 79.; *Al-Aʿlām*, VI, str. 313.).

³⁵ Vidjeti: *Rawdāt al-ġannāt*, prvo izdanje, str. 320.; *Predgovor* kritičkom izdanju Al-Ġaṣṣāšovog djela *Uṣūl al-fiqh*, koji je ʿAġil Ġāsim al-Našmī objavio pod naslovom *Al-Fuṣūl fi al-uṣūl*.

³⁶ Biografije dvaju učenjaka će biti izložene u odjelku naslovljenom *Al-Ġaṣṣāšovi učitelji*.

nije bilo prethodne naobrazbe, zacijelo ne bi bio sposoban pratiti nastavu u Bagdadu s uspjehom s kojim se uvrstio među najistaknutije polaznike.

Kad se radi o činjenici da je odrastao u anonimnoj porodici, a predmetna literatura nam ne pruža dovoljno podataka da to opovrgnemo, to i ne mora biti ništa čudno, pogotovo kad se zna da su i mnogi drugi istaknuti učenjaci odrastali u nepoznatim porodicama, uronjeni u zbivanja unutar zajednice, a da se o njima ništa nije znalo sve dok nisu dostigli zavidan naučnički ugled osim, naravno, onih koji su započinjali u krugu porodice već znamenitih učenjaka, o čijem životu se najčešće sve detaljno zna. U svjetlu toga, možemo zamisliti kako je većina podataka iz doba rane Al-Ġaṣṣāsove mladosti bila zanemarena i budućim pokoljenjima ostala nepoznata.

4. Putovanja u potrazi za naukom

Putovanja u potrazi za naukom se mogu ubrojati među najizrazitija obilježja tih blagorodnih vremena. Ona su i jedna od najprisutnijih odlika velikih pregalaca koji su nauci davali doprinos. Rijetko istraživač može naići na nekog učenjaka iz tih vremena da je dostigao naučnicku zrelost i ugled, a da se nije poduhvatao brojnih naučnih putovanja u potrazi za učenjacima od kojih je učio raspitujući se za primjerke njihovih pisanih djela, da dođu do svega novog do čega nisu mogli doći u zavičaju. Ta putovanja su bila zalog isključivo znanju i traganju za njim, a trajala su uglavnom dugo, često i po nekoliko godina.

Naš velikan Al-Ġaṣṣās se, kao i drugi učenjaci iz njegovog vremena, u sticanju i usvajanju znanja, oslanjao na putovanja. Poduhvatao se brojnih putovanja premještajući se iz jednoga u drugi centar, u potrazi za što više saznanja. Tokom putovanja je izvlačio koristi, u vidu novih saznanja, od svakog učitelja i učenjaka s kojim se susreo u krajevima kojima je proputovao.

Početak njegovih naučnih putovanja se podudara s 325/936. godinom, zapravo kad je bio u naponu mladalačke snage, kad je napunio dvadeset godina života. Te godine je iz Reja otputovao u Bagdad koji je u tim vremenima predstavljao najveći centar islamskih nauka, kad se ponosio najvećim učenjacima u oblasti hadisa, fikha, tefsira i teologije, koji su držali kružoke iz mnogovrsnih naučnih oblasti.³⁷

³⁷ Više o putovanjima: Al-Dahabī, *Siyar a 'lām al-nubalā'*, XVI, str. 340.; Al-Laknawī, *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 28.; Al-Qurašī, *Al-Ġawāhir la-muḍiyya*, I, str. 233.; 'Abd al-Qādir al-Tamīmī, *Al-Ṭabaqāt al-saniyya*, I, str. 479.; Quṭluwbugā, *Tāğ al-tarāğim*, str. 96.; Al-Šaymarī, *Laṭā'if wa manāqib ḥisān min aḥbār al-imam Abi Ḥanīfa al-Nu'mān wa aṣṣābihi*, Rukopis, list br. 83-84., Dār al-kutub, br. 310. (mikrofilm 10.748.);

Al-Ğaššās je iskoristio tu zlatnu priliku podržavši je istinskim nastojanjem i nesebičnim zalaganjem. Svojski je zasukao rukave u istraživanju. Redovno je posjećivao časove i konsultovao se s učiteljima. Rano je usvojio nauke iz fikha pred autoritetima hanefijske škole kao što su bili: Abū al-Ḥasan al-Karḥī i Abū Sahl al-Zuğāğī. Dotle je nastavu iz hadiske nauke slušao kod ‘Abd al-Bāqija ibn Qāni‘a, Da‘lağa ibn Aḥmada ibn Da‘lağa i drugih iz njihove klase. Ostale, instrumentalne nauke je učio pred njihovim vodećim protagonistima.

Biografijska literatura ne saopćava koliko vremena je Al-Ğaššās boravio u Bagdadu, osim što navodi da je nakon izvjesnog vremena napustio Bagdad zbog gladi, skupoće i tegobnih životnih uvjeta. Nakon trpljenja oskudice otišao je u Ahvaz, odakle se u Bagdad vratio nakon što su prevaziđeni uzroci skupoće i prilike se smirile.³⁸

U svjetlu ove naznake možemo izvući zaključak da je Al-Ğaššās u Bagdadu boravio devet godina i da mu se odlazak u Ahvaz odigrao 334/945. godine. Historijska djela su, kako je naprijed natuknuto, zabilježila da je "te godine u Bagdadu vladala pogubna skupoća, jela se crkotina, mačke i psi; neki su krali djecu, pekli ih i jeli; harale su epidemije bolesti za kojih ljudi nisu stizali jedni druge sahraniti, te su na putu ostavljani da mnoge psi pojedu; kuća se zajedno s okućnicom prodavala za jedan hljeb; narod je spas tražio odlaskom u Basru i druge gradove, tokom čega su neki u putu umrli, a neki nakon dužeg vremena stigli na cilj."³⁹

Ove strahote, kao posljedica političkih potresa i nemira, uzrokovale su da mnogobrojno stanovništvo Bagdada krene u druge krajeve u potrazi za sigurnošću i mirom. Al-Ğaššās je, također, napustio Bagdad. Otišao je u Ahvaz, da bi se vratio nakon što su se prilike poboljšale i situacija stabilizovala.

Po povratku u Bagdad, Al-Ğaššās je nastavio posjećivanje učitelja Abū al-Ḥasana al-Karḥija i slušanje javnih i posebnih predavanja. Pred njim je izučavao fikh. Obilato je iskorištavao vođenje učitelja koji ne samo što je bio istinski upućen u mnogovrsne nauke, već je bio i iznimno skroman, častan i pobožan. Kao rezultat ustrajnog pohađanja nastave uspostavljena je čvrsta veza između učitelja i učenika prodahnuta ljubavlju, uvažavanjem i obostranim zadovoljstvom.

Muḥammad Amin, *Ṭabaqāt fuqahā' al-sāda al-ḥanafiyya*, Rukopis, list br. 7., Dār al-kutub, br. 166. (mikrofilm 14.267.).

³⁸ Razloge odlaska iz Bagdada navodi Al-Şaymarī u spomenutom rukopisnom djelu *Laṭā'if wa manāqib*, list br. 83.

³⁹ Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 213.; Ibn Miskawayh, *Ṭağārüb al-umam*, VI, str. 95.

Svako ko čita Al-Ġaṣṣāšova djela, uvjerit će se u veliki domet uticaja učitelja Al-Karḥija po tome što veoma često navodi njegove stavove o mnogim pitanjima, spominje ga riječima koje govore o neizmjernom poštovanju. Ima se utisak da je učitelj u učeniku naslutio dobro i pretpostavio da će nešto značiti u budućnosti, da će ga, prema tome, naslijediti na učiteljskom položaju. Zato ga je podsticao da uči, da uvijek nastoji proširiti znanje. U tom smislu mu je savjetovao da otputuje u jedan od najvećih tadašnjih naučnih centara, Nejsabur.⁴⁰

Biografijska djela ističu da je Al-Ġaṣṣāš nakon povratka iz Ahvaza u Bagdad, otišao u Nejsabur s Al-Ḥākimom al-Naysabūrijem⁴¹ Sam odlazak je bio rezultat dogovora i preporuke učitelja Abū al-Ḥasana al-Karḥija, bolje reći prihvatanje njegovih uputstava, budući da je Nejsabur, kako kazivaju historičari, bio "veličajan grad vrednota, rudište đaka i izvorište učenjaka" te, kao takav, zlatna prilika tragaocu za znanjem da "pronađe zagubljeno".

Učitelj Al-Karḥi umire 340/951. godine, dok je učenik još u Nejsaburu. Kad je do njega stigla vijest o učiteljevoj smrti, vratio se u Bagdad (344/955. godine) i zauzeo učiteljevo mjesto u nastavi. To mjesto je u međuvremenu, nakon Al-Karḥija, popunjavao Abū 'Alī al-Šāšī⁴² zbog toga što je Al-Ġaṣṣāš bio odsutan. Kad se Al-Ġaṣṣāš vratio, učiteljeva katedra nastave mu je predata bez pogovora. S njim se od tada završavalo liderstvo hanefijske pravne škole u Bagdadu. Njeni pravnici su od tada kod njega sticali nauku. Pred njim su učili budući veliki pravnici.

Al-Ġaṣṣāš je jako dobro iskoristio putovanja. Tokom njih se susretao s velikim učenjacima, posjećivao ih i od njih učio. Al-Dahabī⁴³ spominje neke učenjake koje je susretao i od njih učio. U tom smislu

⁴⁰ Yāqūt al-Ḥamawī ističe: "Nejsabur je veličajan grad koji ima vidljive vrednote. Rudište je vrijednih đaka i izvorište učenjaka. Kud god sam hodao, takvoga grada nisam vidio. Muslimani su ga osvojili za dana 'Uṭmāna ibn 'Affāna (r.a.) i emira 'Abdullāha ibn 'Amira ibn Kurayza. Neki, pak, tvrde da je osvojen za vrijeme 'Umara (r.a.), pod vođstvom Al-Aḥnafa ibn Qaysa" (vidjeti: *Mu'ġam al-buldān*, V, str. 326.).

⁴¹ Hafiz Abū 'Abdillāh al-Ḥākim al-Naysabūri - autor djela *Al-Mustadrak*. Njegovu biografiju ćemo iznijeti u poglavlju o Al-Ġaṣṣāšovim učiteljima.

⁴² Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ishāq, Abū 'Alī al-Šāšī (umro 344/955.) - fakih hanefijske škole, učenik Abū al-Ḥasana al-Karḥija. Al-Karḥi je za njega rekao: "Nije mi dolazio neko ko je pamtio više od Abū 'Alija" (vidjeti: *Tāriḥ Bagdād*, IV, str. 392.; *Al-Ġawāhir al-muḍīyya*, I, str. 262.; *Tabaqāt al-fuqahā'*, str. 143.).

⁴³ Muḥammad ibn Aḥmad 'Uṭmān ibn Qaymāz al-Dahabī (673/1274-748/1347.) - hafiz i historičar. Rođen i umro u Damasku. Putovao je u Kairo i obišao mnoge krajeve. Autor je približno stotinu djela, a među najpoznatija spadaju: *Ṭaḍkira al-ḥuffāz*, *Mizān al-i'tidāl fī naqd al-riġāl*, *Siyar a'lām al-nubalā'*, *Tāriḥ al-islām*, *Al-Kašf*, *Duwal al-islām* i dr. (vidjeti: *Al-A'lām*, V, str. 326.).

kazuje: "Predvodnik, bogobojažni učenjak i mudžtehid, učenjak Iraka, Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Ḥanafī, autor brojnih spisa (...), izučavao je fikh pred Abū al-Ḥasanom al-Karḥijem. Bio je stručnjak u hadiskoj nauci i mnogo je putovao. Sreo je Abū al-'Abbāsa al-Aṣamma i druge iz njegove klase u Nejsaburu; 'Abd al-Bāqīja Qānī'a, Da'lağa ibn Aḥmada Da'lağa i druge iz njihove klase, u Bagdadu, te Al-Ṭabarānīja i brojne druge u Isbahanu. Pisao je i sakupljao. Kasnije su mnogi kod njega nauku sticali u Bagdadu. S njim se završava upoznavanje s velikanima hanefijske pravne škole."⁴⁴ U svjetlu citiranih riječi možemo pretpostavljati razmjere s kojima je Al-Ğaṣṣāš iskorištavao putovanja, na kojima se susretao s odista velikim učenjacima. Al-Dahabijeve riječi nam istovremeno govore da je Al-Ğaṣṣāš putovao i u Isbahan, samo što se ne može odrediti kad se to putovanje dogodilo.

Nakon povratka iz Nejsabura Al-Ğaṣṣāš se smirio u nastavi za katedrom u Bagdadu ostavši na toj funkciji do kraja života. Nakon što je u potrazi za naukom putovao u daleke zemlje i putovanjima založio brojne godine života, postao je cilj mnogobrojnih tragalaca za znanjem, učenjak kod kojeg su drugi završavali svoja putovanja. Učenici iz raznih krajeva su dolazili da od njega stiču znanje.⁴⁵

5. Karakterne osobine

Historijska literatura koja sadrži biografske podatke o Al-Ğaṣṣāšu ističe neke njegove vrline i opisuje ga kao visokomoralnu osobu. U nekoliko navrata je spomenuto da je bio na visokoj razini bogobojažnosti i povučenosti, spreman na odricanja od blagodati ovog svijeta, ravnodušan na iskušenja i prohtjeve, daleko od svega što je po vjeri zabranjeno i što vodi u sumnju. U bogoslužju je provodio mnogo vremena poput zaređenika u nekim drugim vjerama. Po tome je bio poznat među kolegama i učenicima. To je o njemu zapisano u historijskoj literaturi. Ibn Kaṭīr⁴⁶ ga opisuje riječima: "Bio je pobožan, neporočan i

⁴⁴ *Sīyar a 'lām al-nubalā'*, XVI, str. 340.

⁴⁵ Al-Şaymarī spominje mjesta na kojima je Al-Ğaṣṣāš izvodio nastavu kad se vratio iz Nejsabura. U vezi s tim kaže: "Radi nastave je sjedio u džamiji Abū al-Ḥasana al-Karḥija. Tu je dugo radio. Nakon toga se premjestio na Ğalibovu tržnicu i nastavu držao u jednom dvorištu. Kasnije se premjestio u dvorište kuće 'Abduh Abi Sa'ida al-Barda'ija, u kojem su nekad učili: Abū al-Ḥasan al-Karḥī, Abu 'Amr al-Ṭabarī, Abū Muḥammad Sahl ibn Ibrāhīm. Nakon njih je stigao Abū 'Alī al-Şāşī, a zatim i Abū Bakr al-Rāzī" (*Laṭā'if wa manāqib*, Rukopis, list br. 83-84., Dār al-kutub al-miṣriyya, br. 310., mikrofilm 10.748.).

⁴⁶ Ismā'il ibn 'Umar ibn Kaṭīr (701/1301-774/1372.) - hafiz, historičar, fakiḥ i mufessir, veliki šafi'ijski učenjak. Među najpoznatija djela mu spadaju: *Al-Bidāya wa al-nihāya*

bogobojazan. Kod njega se završavalo liderstvo hanefijske pravne škole u njegovo vrijeme. Dolazili su mu đaci sa svih strana."⁴⁷ Hafiz Al-Dahabi je, pak, rekao za njega: "Bio je u samom vrhu među povučenima."⁴⁸ Osvrćući se na njegova svojstva, u drugom djelu je nešto više rekao: "Uz to što se isticao znanjem, bio je i veoma bogobojazan i povučen. U bogoslužju je ustrajavao kao zaređenik..."⁴⁹

Onom što jasno govori o njegovim visokim moralnim vrijednostima i pohvalnim svojstvima treba pridružiti i izbjegavanje položaja vrhovnog kadije (*qaḍī al-quḍāh*), koji mu je dva puta nuđen a on ga odbijao. To je bio položaj kojem mnogi drugi učenjaci nisu odolijevali, već su se oko njega natjecali.

Al-Šaymarī,⁵⁰ učenik Al-Ğaššāšovog učenika, opisujući karakterne crte i moralnost imama Al-Ğaššāša, rekao je: "Vladao se na način onog ko je daleko odmakao u pobožnosti, povučenosti i izbjegavanju svega nepotrebnog. Dva puta mu je nuđen položaj vrhovnoga kadije, a on je odbio. Kazao mi je Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Ṭabari,⁵¹ da je njemu kazivao Muḥammad ibn Šāliḥ al-Abhari,⁵² koji mu je saopćio: "Al-Muṭī"⁵³ mi je, posredstvom opunomoćenika u toj stvari Abū al-Ḥasana ibn Abi 'Amra al-Suwā'ija, nudio da prihvatim položaj vrhovnoga kadije i ja sam odbio. Preporučio sam mu a ibn 'Alija

(iz historije); *Tafsir al-Qur'ān al-‘aẓim; Iḥtişār ‘ulūm al-ḥadiṭ* i dr. (vidjeti: *Al-Durar al-kāmina*, I, str. 372.; *Al-A ‘lām*, I, str. 320.).

⁴⁷ *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 297.

⁴⁸ *Tāriḥ al-islām*, str. 432.

⁴⁹ *Siyar a ‘lām al-nubalā’*, XVI, str. 340-341.

⁵⁰ Al-Ḥusayn ibn ‘Ali ibn Muḥammad ibn Ğa‘far, Abū ‘Abdillāh al-Šaymarī (351/962-436/1044.) - kadija i pravnik, prvak hanefijske pravne škole u Bagdadu. Bio je učenik Muḥammada ibn Mūse al-Ḥawārizmīja koji je učio pred Al-Ğaššāšom. Napisao je naprijed isticano djelo o rangovima učenjaka hanefijske pravne škole *Laṭā’if wa manāqib ḥisān min aḥbār Abi Ḥanifa al-Nu ‘mān wa aṣḥābihi*, iz kojeg smo crpili važne podatke o Al-Ğaššāšovom životu. Više o njemu u: *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 67.; *Al-Ğawāhir al-muḍiyya*, II, str. 116-117.; *Tāriḥ Bagdād*, VIII, str. 87.; *Al-A ‘lām*, II, str. 245.

⁵¹ Uprkos nesebičnom trudu, nigdje u raspoloživim izvorima nismo našli podatke dovoljne za pružanje njegove biografske skice.

⁵² Muḥammad ibn ‘Abdillāh ibn Šāliḥ Abū Bakr al-Abhari (289/901-375/985.) - prvak malikijske pravne škole u Bagdadu. Bio je nuđen položajem vrhovnog kadije i odbio ga. Napisao je nekoliko djela s komentarima učenja malikijske pravne škole i odgovorima onima s kojima je polemisao. To su prije svih djela: *Al-Radd ‘alā al-Muzannī; Iğmā’ ahl al-Madina* i druga (vidjeti: *Tāriḥ Bagdād*, V, str. 462.; Al-Šafadi, *Al-Wāfi bi al-wafāyāt*, Ištānbul, 1931., III, str. 308.; *Al-A ‘lām*, VI, str. 225.).

⁵³ Al-Faḍl ibn Ğa‘far al-Muqaddir Billāh, zvani Al-Muṭī‘ (301/913-364/974.) - abasijski halifa koji je bio od svega razvlašten (vidjeti: Ibn al-Aṭir, *Al-Kāmil*, VIII, str. 148-210.; *Al-A ‘lām*, V, str. 137.).

al-Rāzija. Pozvao ga je na razgovor, a mene je zamolio da mu pomognem oko toga. Kad je ponuđen, on je to odbio. Tada sam ostao nasamo s njim, a on me upita: 'Ti si me za to preporučio?'. Odgovorio sam: 'Ja ti to ne bih poželio.' Zatim smo se vratili Abū al-Ḥasanu ibn Abī 'Amru. On je ponovio ponudu, a ja ga ponovo podržao. Tada me ponuđeni upita: 'Nisam li se s tobom konsultovao i složio si se da ne prihvatim!?' Tad se Abū al-Ḥasan ibn Abī 'Amr namrštio i rekao mi: 'Ti mi čovjeka preporučiš, a nakon toga njemu savjetuješ da ne prihvati!?' Odgovorio sam mu: 'Da. Isto tako je moj predvodnik Mālik ibn Anas stanovnicima Medine preporučio da učača Nāfi'a postave za imama u Poslanikovoј džamiji, a Nāfi'a je savjetovao da ne prihvati. Kad mu je za to prigovoreno, odgovorio je: 'Preporučio sam vam Nāfi'a jer ne poznajem nikoga njemu ravnog, a njega sam upozorio da ne prihvati jer će steći neprijatelje zbog zavisti. Tako sam i ja tebi njega preporučio jer mu ne poznajem ravnog, a njega sam upozorio da ne prihvati jer se predao vjeri.'⁵⁴

Ovakav Al-Ġaṣṣāšov odnos prema visokom položaju koji su mnogi priželjkivali, govori o neupitnoj pobožnosti i ravnodušnosti prema ovosvjetskim vrijednostima, kao što jasno ukazuje i na izbjegavanje ishodišta sumnjičavosti budući da su taj i slični položaji tada, kao i u drugim vremenima, bili prožeti sumnjom i podozrenjem zbog prekomjernog upletanja vlasti i zavisti ambicioznih ljudi. Zato se on, presudno zbog pobožnosti, odrekao tog položaja. To je u potpunosti bilo u skladu sa stavovima učitelja Abū al-Ḥasana al-Karḥija koji nije volio kadije zbog navedenih pojava, ljutio se na đake koji su prihvatili tu dužnost i odbijao ih od sebe. Upravo tako je Al-Karḥi postupio sa svojim učenikom Abū al-Qāsimom ibn Muḥammadom al-Tanūḥijem kad je ovaj prihvatio položaj kadije. Odbio ga je i prekinuo prepisku s njim. Kad je Al-Tanūḥi došao u Bagdad, Al-Karḥi mu nije dozvolio da ga posjeti, a

⁵⁴ Ovu zgodu izlaže Al-Šaymarī u naprijed citiranom rukopisnom djelu *Laṭā'if...*, list br. 83., a isti tekst donosi i Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī u djelu *Tārīḥ Baġdād*, IV, str. 314. Hafiz Al-Ḍahabī u djelu *Al-Siyar* (XVI, str. 340-341.) donosi skraćeni tekst, a kod Ibn Kaṭīra u djelu *Al-Bidāya wa al-Nihāya* (XI, str. 297.) stoji: "Al-Ṭā'i' ga je želio postaviti kao kadiju, a on to nije prihvatio." Ako se zna da je Al-Ṭā'i' sin halife Al-Muṭi'a, kojem je hilafet povjeren nakon što mu je abdicirao otac pogođen paralizom (vidjeti izvore navedene u prethodnoj podnožnoj napomeni), nije teško pretpostaviti da je do greške došlo prilikom prepisivanja knjige, zbog sličnosti dva imena. Međutim, ispravno je onako kako ističe Al-Šaymarī koji je živio nedugo nakon Al-Ġaṣṣāša i mogao sasvim dobro vladajuće prilike, budući da je bio učenik njegovog učenika. S njim su saglasni i Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī i Al-Ḍahabī. Kako god bilo, priča je pouzdana i jasno govori o plemenitosti njegovog karaktera i nespojivosti s bilo kakvim podozrenjem. Zato svi konsultovani izvori o Al-Ġaṣṣāšu (ranije su nekoliko puta isticani) naglašavaju činjenicu da se odrekao položaja vrhovnoga kadije.

kad je upitan zašto, učitelj je odgovorio: "Bio je siromašan i oskudijevao kao i ja. Saznao sam da svaki dan za ishranu troši po dva zlatna dinara. Ne znam da je išta naslijedio, niti da išta iznajmljuje, da bi tako mnogo zarađivao. Ne znam da se iko na tom poslu toliko obogatio."⁵⁵

Naprijed istaknuto bismo željeli prokomentarisati u svjetlu vlastitog viđenja. Naime, rekli bismo da Al-Ġaṣṣāšovo odricanje, kao i kod učitelja Al-Karḥija, ne znači da su oni sebi zabranjivali dobra iz Allahove opskrbe te da su živjeli kao isposnici. Odricanje im nije bilo takve vrste, već je značilo da oni od sticanja dobara i užitaka nisu načinili životni cilj i ideal. Prema tome, oni ni znanja koja su stekli, nisu koristili kao sredstvo pribavljanja ovosvjetskih dobara i prolaznih ljepota. Ako neki ljudi razumijevaju da se uživanje dobara kosi sa suzdržanošću (*zuhd*), Al-Ġaṣṣāš zacijelo ne bi odobrio takvo shvatanje budući da je Allahove riječi: *O vjernici, ne uskraćujte sebi lijepe stvari koje vam je Allah dozvolio, samo ne prelazite mjeru, jer Allah ne voli one koji pretjeruju* (Al-Mā'idā, 87.) ovako komentarisao: "*Lijepe stvari* izraz je koji odgovara onome čime se srce naslađuje, što srcu godi i čemu ono teži, a odgovara i onome što je dozvoljeno. Sasvim moguće je da se ovim ajetom željelo istaknuti te dvije stvari, da ih zajedno obuhvati jedan isti naziv."

Nakon toga je krenuo da dokaže kako griješe oni koji tvrde da, s pobudama pobožnosti, ne treba jesti meso i ukusna jela. U tom smislu je rekao:

"U ovom ajetu je dokaz da pogrešno misle oni koji se, s pobudama pobožnosti, odriču jedenja mesa i ukusnih jela. Uzvišeni Allah je zabranio da ih se odričemo, samim time što nas je obavijestio da su ona dozvoljena: *I jedite ono što vam Allah daje, što je dozvoljeno i lijepo* (Al-Mā'idā, 88.), što jasno govori da ništa vrijedno nema u tome što se neko odriče jedenja tih jela. Abū Mūsa al-Aš'arī prenosi da je gledao Poslanika (s.a.v.s.) kad jede kokoš.⁵⁶ Prenosi se i da je jeo hurme i lubenicu.⁵⁷ No, Ġalīb ibn 'Abdillāh prenosi od Nāfi'a ibn 'Umara koji kazuje: 'Kad bi Poslanik (s.a.v.s.) poželi da jede kokoš, zatvorio bi je tri

⁵⁵ Al-Ġawāhir al-muḍīyya, I, str. 612.; Mahāmm al-fuqahā', list br. 15., Rukopis u Dār al-kutub, br. 8.524.; Muḥtaṣar fī ṭabaqāt al-ḥanafīyya, list. br 18., Rukopis, Dār al-kutub, br. 514.

⁵⁶ Prenose Al-Buhārī i Muslim. Al-Buhārī u zbirci Al-Ṣaḥīḥ, poglavlje Laḥm al-dağğag (vidjeti: Fath al-bārī, Al-Ṭaba'a al-salafīyya, IX, str. 645.). Citira ga i Muslim u zbirci Al-Ṣaḥīḥ, Kitāb: Al-Imān, III, 1270.

⁵⁷ Prenosi Abū Dāwūd u zbirci Al-Sunan, Kitāb: Al-Aṭ'ima, Bāb: Fī al-ğam' bayn lawnayn fī al-akl, Al-Tirmidī u zbirci Al-Sunan, Kitāb: Al-Aṭ'ima, Bāb: Al-Qittā' wa al-ruṭab yağma'ān, Ibn Hibbān u zbirci Ṣaḥīḥ. Iṣdār Mu'assasa al-Risāla, Al-Ṭaba'a al-ṭāniya, Bayrūt, 1414/1993., Kitāb: Al-Aṭ'ima, Bāb: Adab al-akl, XII, str. 52-53.

dana da je uhrani, nakon čega bi je jeo',⁵⁸ što govori u prilog značenju ajeta koji nam jasno ističe da je dozvoljeno jesti lijepa jela, a radi se o ajetu: *Reci: Ko je zabranio Allahove ukrase, koje je on za robove svoje stvorio, i ukusna jela? Reci: Ona su za vjernike na ovom svijetu, na onom svijetu su samo za njih. Eto, tako mi подробно izlažemo dokaze ljudima koji znaju* (Al-A'raf, 32), kao i o ajetu kojim se spominje voće koje je Uzvišeni stvorio: *na uživanje vama i stoci vašoj* ('Abas, 32.).⁵⁹

Al-Ğaššāsovo odricanje (*zuhd*) nije bilo bježanje od života i njegovih iskušenja. Naprotiv, njegov *zuhd* i odbijanje visokog položaja rezultirali su time da namjesnicima i vladarima pruži savjet i podstrek za borbu na Allahovom Putu, za dizanje islamskog bajraka i zaštitu muslimana. Ibn Kaṭīr u svome enciklopedijskom djelu *Al-Bidāya wa al-nihāya* u vezi sa zbivanjima 362/972. godine, veli: "Te godine su se sastali al-Rāzī al-Ḥanāfi, Abū al-Ḥasan ibn 'Īsā al-Rummānī i Ibn al-Daqqāq al-Ḥanbalī kod 'Izz al-Dawla Baḥtiyāra ibn Buwayha⁶⁰ i podstrekavali ga da krene u pohod na Bizantince. 'Izz al-Dawla je poslao vojsku koja je stupila u okršaj. Vojska je Allahovim određenjem pobijedila. Poubijala je mnoštvo ratnika na protivničkoj strani."⁶¹

Nije nimalo lahko bilo pojaviti se pred 'Izz al-Dawlom koji je bio poznat po strogosti i nemilosrdnosti prema protivnicima i podstrekavati ga na džihad. Međutim, Al-Ğaššās je bio stabilnog vjerovanja i čvrstoga karaktera, što je sasvim podudarno s njegovim komentarom riječi Uzvišenoga: *Nemojte malaksati tražeći neprijatelja; ako vi trpите bol, trpe i oni bol kao i vi, a vi se još od Allaha nadate onom čemu se oni ne nadaju. Allah sve zna i mudar je*, kad veli: "To je podstrekavanje na džihad, naređivanje borbe, a zabranjivanje slabosti pred traženjem i sudarom s neprijateljem. *Traženje* je ovdje *priželjkivanje*, budući da se kaže: *priželjkivao sam*, odnosno *tragao sam*, ako *sam* nešto *tražio*. *Malaksanje* znači slabost srca i strašljivost koju čovjek osjeća prilikom susreta s neprijateljem. Ovim ajetom se pozivate da je od sebe odagnate, da vratite smjelost. Na kretanje naprijed se podstrekavate riječima: *ako vi trpите bol, trpe i oni bol kao i vi*, što vas nedvosmisleno obavještava da se i protivnici suočavaju sa svim nevoljama u bici, samo što ste vi u prednosti, jer vi od Allaha priželjkujete ono što oni ne priželjkuju. Vi ste u prednosti kad treba krenuti naprijed, s motivom da otrpите bol od rana

⁵⁸ Prenosi Ibn Abī Šayba u zbirci *Al-Muṣannaf*, V, str. 576. (vidjeti: *Faṭḥ al-bārī*, IX, str. 648.).

⁵⁹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 564-566.

⁶⁰ Baḥtiyār 'Izz al-Dawla ibn Mu'izz al-Dawla Aḥmad ibn Buwayh (332/943-367/977.) irački vladar iz dinastije Buvejhija. Blagonaklon je bio spisateljima, a i sam je pisao poeziju (vidjeti: *Al-A'ām*, II, str. 44.).

⁶¹ *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 273.

koje vam nanesu, jer oni nemaju takvih očekivanja niti takve blagodati. Riječi Uzvišenoga: *a vi se od Allaha nadate onome čemu se oni ne nadaju*, rekao bih, imaju dvojaku poruku. Jedna je Allahovo obećanje da će vas pomoći ako vi pomažete Njegovu vjeru, a druga je nagrada na budućem svijetu, a to su dženetske ljepote. Pobude kod muslimana da krenu u borbu i podnose boli ranjavanja veće su, dakle, od pobuda kod nevjernika."⁶²

Al-Ğaššāsove karakterne osobine su došle do izražaja kroz njegov hrabar stav o pitanjima koja se odnose na vladajući poredak i politiku. Negirao je pravo nasljeđivanja hilafeta jasno kazavši da se najviše rukovođenje kod muslimana ne bi trebalo davati po osnovu porijekla. Pravo mjerilo za to treba biti sposobnost i moralne vrijednosti. Njegov sasvim jasan stav o tome vidimo u komentaru riječi Uzvišenoga: *Allah vam je odredio Taluta za vladara - reče im vjerovjesnik njihov. Rekoše: Odakle da nam još on bude vladar kad smo mi preči od njega da vladamo? Njemu ni veliko bogatstvo nije dato* (Al-Baqara, 247.), kad kaže: "Ovaj ajet jasno govori da rukovođenje nije predmet nasljedstva. Allah (dž.š.) je to osporio time što je za vladara postavio nekoga ko nije iz roda vladara i plemića. Tako je objasnio da se na to pravo ostvaruje znanjem i sposobnošću, a nikako porijeklom. To dokazuje i da se porijeklo ne može izjednačiti sa znanjem i moralnim vrednotama, te da ova svojstva imaju prednost pred porijeklom, samim tim što je Uzvišeni Allah na znanje dao da je Taluta izabrao da vlada zbog znanja i sposobnosti, premda su drugi bili plemenitijeg porijekla."⁶³

Al-Ğaššās svakom ko se nalazi u poziciji da rukovodi postavlja dva uvjeta: pravednost (*al-'adāla*) i poštenje (*al-salāh*). To vidimo iz njegovog komentara riječi Uzvišenoga: *A kada je Ibrahima Gospodar njegov s nekoliko zapovijedi u iskušenje stavio, pa ih on potpuno izvršio, Allah je rekao: Učiniću da ti budeš ljudima u vjeri uzor. 'I neke moje potomke', zamoli on. 'Obećanje moje neće o buhvatiti nasilnike', kaza On*, kad veli: "Ovaj ajet obavještava da su svakom ko se nađe u poziciji da se u njega ugledaju ljudi u stvarima vjere uvjet pravednost i pobožnost. Nije dozvoljeno, dakle, da nepravedan bude vjerovjesnik, niti vjerovjesnikov nasljednik, niti sudac, niti neko čije se riječi trebaju slušati i prihvatati, kao što su muftija, svjedok ili prenosilac vijesti o vjerovjesniku. Značenjem ovog ajeta je istaknuto da je ništavno rukovođenje grješnika, da on ne može biti vjerovjesnikov nasljednik, da

⁶² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 348-349.

⁶³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 547-548. Al-Ğaššāsove poglede na rukovođenje ćemo detaljnije izložiti u trećem poglavlju drugog dijela disertacije, kad budemo govorili o njegovom razmatranju najvažnijih pitanja vjerovanja.

se grješniku koji sam sebe postavi na takav položaj ljudi ne mogu obavezati da ga slijede i pokoravaju mu se. Slično tome je rekao Vjerovjesnik: 'Ne treba čovjek biti pokoran stvorenju dok ono griješi prema Stvoritelju.'⁶⁴ Ovaj ajet jasno poručuje da grješnik ne može biti sudac, da njegove presude, ako ih izrekne, ne mogu biti izvršne, da mu se ne prihvata svjedočenje niti kazivanje ako nešto prenosi o vjerovjesniku, niti imaju snagu njegove decizije (*fatwa*) ako je muftija, da ne može predvoditi namaz. Ako se dogodi da je predvodio namaz, treba ga shvatiti kao propušten budući da ajet sadrži riječi: *Obećanje moje neće ubuhvatiti nasilnike*. To bi bilo ukupno značenje ajeta.⁶⁵

Al-Ğaššāsove riječi o tome osjetljivom pitanju, pa i stav o nasljednom hilafetu, izlagali su ga brojnim opasnostima i gnjevju, jer je većina ljudi tada vlast preuzimala putem nasljeđivanja od očeva i rođaka, a ovaj uvaženi učenjak, odlučan u službi čiste vjere, bio je daleko i od pomisli da se plaši prigovora onih koji prigovaraju.

On se ni tu nije zaustavljao, već ga vidimo kako ljude na vlasti ocjenjuje kao grješnike i tirane optužujući ih da su se vlasti domogli putem prisvajanja, da ne vladaju po Allahovim odredbama, što dovodi do ljuljanja granica, širenja nepravde, slabljenja zemlje i nasrtaja neprijatelja. Sve to vuče korijene iz stremljenja ljudi vrijednostima prolaznog svijeta, odustajanja od naređivanja dobra a zabranjivanja zla, nereagovanja na nepravdu koju počinje tirani i neprotivljenje nepravednom vladaru. Kad smo u sklopu prvog odjeljka govorili o političkim i društvenim prilikama u Al-Ğaššāsovo vrijeme, istaknuli smo neke autorove poruke iz pisanih djela o lošim osobinama vladara iz njegovog vremena.

Al-Ğaššās je posebnu pažnju posvećivao pitanju naređivanja dobra i zabranjivanja zla. Taj problem je razmatrao na mnogim mjestima u tefsirkom djelu *Aḥkām al-Qur'ān*.⁶⁶ Ovdje je dovoljno navesti šta je rekao komentarišući riječi Uzvišenoga: *Onima koji ne vjeruju u Allahove dokaze i koji su vjerovjesnike, ni krive ni dužne, ubijali, a ubijaju i ljude koji traže da se postupa pravedno, navijesti bolnu patnju* (Āli 'Imrān, 21.), ustvrdivši: "Ovim ajetom se preporučuje reagovanje na pokuđena djela uprkos opasnosti po gubljenje života. Poručuje se da je to plemenit postupak kojim se ostvaruje pravo na veliku nagradu, jer je Allah

⁶⁴ Prenosi Aḥmad u zbirci *Al-Musnad* u kontekstu različitih tema, s formulacijom: "*Lā ṭā'a li maḥlūq fi ma'ṣiya Allāh, 'Azz wa Ġalā*" (vidjeti: hadis br. 1.041., 3.694., 19.732., 19.735.); Al-Tirmidī u zbirci *Al-Sunan*, IV, str. 209., Kitāb: *Al-Ġihād*, Bāb: *Mā ġā'a li ṭā'a al-maḥlūq fi ma'ṣiya al-Ḥāliq*, br. 1.707.

⁶⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 84-85.

⁶⁶ Vidjeti primjerice: I, str. 319.; II, str. 38-40.; II, str. 43.; II, str. 608-612. Na posljednjem mjestu je *naređivanju dobra i zabranjivanju zla* posvetio cjelovit odjeljak.

pohvalio one koji su spremni poginuti kad im se naredi da čine dobro a klone se zla. Abū Sa‘īd al-Ḥudrī i neki drugi prenose od Vjerovjesnika: 'Najbolji džihad je istinita riječ upućena nepravednom vladaru.'⁶⁷ U nekim interpretacijama se dodaju i riječi: 'zbog koje bude ubijen onaj ko je uputi'. Abū Ḥanīfa prenosi od ‘Ikrima, a on od Ibn ‘Abbāsa, a on od Vjerovjesnika: 'Najbolji šehidi su Hamza ibn ‘Abd al-Muṭallib i čovjek koji istinitu riječ uputi nepravednom vladaru, zbog koje bude ubijen.'⁶⁸ ‘Umar ibn ‘Ubayd je rekao: 'Ne znam za neko dobro djelo da je vrednije od pravičnosti zbog koje se izgubi život.'⁶⁹

Karakterne osobine ovoga velikog učenjaka, koji je u sebi spojio dobre osobine istinskih pregalaca, ogledaju se i u njegovom osvrtu na *princip taqiyye* (nepokazivanja, prikrivanja identiteta). Ove teme se dotakao u sklopu komentara riječi Uzvišenoga: *to učinite jedino da biste se od njih sačuvali* (Āl ‘Imrān, 28.) tako što mu je dao naslov *Osvrt na značenje i reperkusije riječi al-taqiyya*. Nakon toga je taj ajet komentarisao tako da dozvoljava prividno pokazivanje nevjerovanja ako se čovjek boji da će izgubiti život ili će mu stradati neki organ, pod uvjetom da mu srce čvrsto vjeruje. Pojasnio je da to stoji u skladu s riječima Uzvišenoga: *Onoga ko zaniječe Allaha, nakon što je u Njega vjerovao - osim ako bude na to primoran, a srce mu ostane čvrsto u vjeri - čeka Allahova kazna. One kojima se bude nevjerstvo mililo stići će srdžba Allahova i njih čeka patnja velika* (Al-Naḥl, 106.), obrazlažući: "Pribjegavanje korištenju *taqiyye* u odgovarajućim situacijama Allahova je olakšica, ali ne i obaveza. Štaviše, nepribjegavanje tome je bolje. Za onoga ko bude prisiljavan na nevjerovanje i bude ubijen zato što se nije izjasnio da ne vjeruje, većina misli da je bolji od onoga ko se izjasni da ne vjeruje. Kad su nevjernici uhvatili Ḥubayba ibn ‘Adīja,⁷⁰ on nije

⁶⁷ Prenosi Aḥmad u *Al-Musnadu*, u sklopu hadisa br. 10.716. i u sklopu jednoga drugog (dužeg) hadisa br. 11.158. Prenose ga i autori zbirki *Al-Sunan*: Abū Dāwūd (Kitāb: *Al-Malāmih*, IV, str. 124., Bāb: *Al-Amr wa al-nahy*, hadis br. 4.344.); Al-Tirmidī (Kitāb: *Al-Fitan*, IV, str. 471., Bāb: *Mā ḡā’a afḍal al-ḡihād kalima ‘adl ‘ind sulṭān ḡā’ir*, hadis br. 2.174.; Al-Nasā’i (Kitāb: *Al-Bay‘a*, VII, str. 161., Bāb: *Man takallam bi ḥaqq ‘ind sulṭān ḡā’ir*) i Ibn Māḡḡa, (Kitāb: *Al-Fitan*, II, str. 1.329., Bāb: *Al-Amr bi al-ma‘rūf wa al-nahy ‘an al-munkar*, hadis br. 4.011.).

⁶⁸ Al-Ḥākim ga je citirao u *Al-Mustadraku*, III, str. 195.

⁶⁹ Aḥkām al-Qur‘ān, II, str. 9.

⁷⁰ Ḥubayb ibn ‘Adī ibn Mālik al-Anṣārī - odani Poslanikov (s.a.v.s.) prijatelj, sudjelovao u Bici na Bedru. Kad ga je Poslanik (s.a.v.s.) s deset boraca poslao da izvidi neprijateljske položaje, zarobljen je. U Mekki je predat plemenu Benū al-Ḥārīt ibn ‘Āmir. Saplemenici su se sastali da ga ubiju. Kad su ga izveli na gubilište, rekao je: "Pustite me da klanjam dva rekata." Pustili su ga i klanjao je. Tad im je rekao: "Kad vi ne biste mislili da se ja bojim smrti, još bih klanjao. Neka vam Bog plati, snagom vas satare i do zadnjega vas zatare!" Zatim je dodao: "Dok sam se kao musliman borio, nije

pribjegao *taqiyyi*, zbog čega je ubijen. Po tome je kod muslimana bio bolji od 'Ammāra ibn Yāsira⁷¹ koji je pribjegao *taqiyyi*, prividno pokazavši da ne vjeruje. Kad je o tome, kasnije, pitao Vjerovjesnika, on ga je na to upitao: 'Šta ti je srce osjećalo?' Kad mu je 'Ammār odgovorio: 'Bilo je ispunjeno čvrstim vjerovanjem', Vjerovjesnik mu je odgovorio: 'Ako ti se to ponovi, opet tako postupi!'⁷² Ovo je bio vid popuštanja. Međutim, u svemu u čemu se potpomaže vjera ustrajavanje je bolje nego korištenje olakšica. Zar nije i samo po sebi jasno da je onaj ko sebe založi u borbi protiv neprijatelja i pogine vredniji od onoga ko se poražen povuče? Allah je opisao status onih koji život dadnu na Njegovom Putu tako što i nakon smrti ostaju vječno blagoslovljeni. Isto tako, zalaganje života radi jačanja vjere, a klonjenje ispoljavanja nevjerovanja bolje je od korištenja principa *taqiyye*.⁷³

* * *

Mnogo je i drugih lijepih osobina koje su bile svojstvene Al-Ğaṣṣāšu. Naročito treba istaknuti veoma lijepo ophođenje prema učiteljima, iznimnu skromnost u kontaktu s vršnjacima i uvažavanje učenika. Ovdje ćemo navesti samo nekoliko primjera iz njegovog životopisa koji uvjerljivo govore o tome.

a) Lijepo ophođenje s učiteljima

Imam Al-Ğaṣṣāš je, kao i drugi učenjaci, zajedno s obrazovanjem sticao i lijep odgoj (*adab*). U prilog njegovome lijepom ophođenju prema učiteljima govori to što je veoma ozbiljno držao do mišljenja svojih učitelja. Vodio je računa o tome kako učitelji o njemu sude i prihvatao ono što mu savjetuju. Dokaz tome može biti činjenica da je u potrazi za naukom iz Bagdada u Nejsabur otputovao s imamom Al-Ĥākimom

mi naumpadalo ništa osim Allaha" (vidjeti: Ibn al-Aṭīr, *Usd al-ğāba fī ma'rifa al-ṣaḥāba*, I, str. 281-282.).

⁷¹ 'Ammār ibn Yāsir ibn 'Āmir al-Kannānī al-Qaḥṭānī - vjerni Poslanikov (s.a.v.s.) prijatelj, hrabar i razborit ratnik. Među prvima je prihvatio islam i javno to priznao. Zbog prelaska na islam je bio zlostavljan. Učesnik je bitaka na Bedru, Uhudu, Hendeku i Prisege odanih. 'Umar (r.a.) imenovao ga je za namjesnika u Kufi. S 'Alijem (r.a.) je učestvovao u Bici Al-Ğamal i u Bici na Sifinu. U Bici na Sifinu je poginuo sa 39 godina (vidjeti: Ibn 'Abd al-Barr, *Istī'āb fī āṣmā' al-aṣḥāb*, II, str. 469.; Ibn Ḥağar, *Al-Iṣāba*, biografija br. 5.706.; *Al-A'lam*, V, str. 36.).

⁷² Al-Ṭabarī ga je citirao u tefsirskom djelu, pod br. 16.563., prilikom komentara riječi Uzvišenoga: *osim ako bude na to primoran, a srce mu ostane čvrsto u vjeri* (Al-Naḥl, 106.).

⁷³ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 12-13.

al-Naysaburijem tek nakon što se konsultovao s učiteljem Abū al-Ḥasanom al-Karḥijem.⁷⁴

Takvo lijepo ophođenje prema učenjacima je bilo ukorijenjeno u njegov temperament, razmišljanje i razgovor. Onoga ko proučava njegov tefsir jasno u to može uvjeriti komentar riječi Uzvišenoga: *i ne razgovarajte s njim glasno, kao što glasno jedan s drugim razgovarate, da ne bi bila poništena vaša djela, a da vi i ne primijetite* (Al-Ḥuḡurāt, 2.) kad kaže: " Iz ovog ajeta, iako je on objavljen s neposrednim ciljem da se njime iskaže počast Vjerovjesniku (s.a.v.s.) i istakne razlika između njega i drugih članova zajednice, mi zacijelo možemo izvlačiti pouku kako se trebamo odnosti prema svakom ko zaslužuje poštovanje, kao kad se radi o roditelju, učenjaku, pobožnoj osobi, nekom ko radi za dobrobit vjere, ko je stariji, ko je pošten i sl."⁷⁵

b) Skromnost u dodirima s vršnjacima

Poznato je da se među vršnjacima često javlja konkurencija i svađa. Zbog toga, utemeljivači hadiske nauke koji se bave analizom prenosilaca tradicije (*ahl al-ḡarḥ wa al-ta'dīl*) nisu prihvatili kritiku (*ḡarḥ*) vršnjaka jednih prema drugima ukoliko i najmanja pojedinost nije bila sasvim jasna.⁷⁶

Ne želimo kriti da je nas dosta zaokupljalo pitanje odloženoga Al-Ġaṣṣāšovog povratka iz Nejsabura u Bagdad, poduze nakon smrti njegovog učitelja, Abū al-Ḥasana al-Karḥija, tek 344/955. godine, premda je učitelj umro 340/951. godine. Možda bi neko rekao da Al-Ġaṣṣāš nije znao za smrt učitelja, a kad je saznao, odmah je došao i za katedrom zauzeo učiteljevo mjesto. Međutim, to je daleko od istine ako prepostavimo pod kakvim snažnim učiteljevim uticajem je bio Al-Ġaṣṣāš, kako je redovno s njim održavao kontakte i pratio vijesti vezane za njega. Dobro se zna za učitelja Al-Karḥija da se dopisivao s učenicima, čak i sa onima koji nisu bili pod tako snažnim njegovim uticajima kao što je bio Al-Ġaṣṣāš.⁷⁷ Zato bi bilo neopravdano pretpostaviti da on nije znao za učiteljevu smrt prije nego što su istekle pune četiri godine.

Neko bi mogao ustvrditi i da je Al-Ġaṣṣāš bio zaokupljen izučavanjem u Nejsaburu te je zbog toga odložio povratak u Bagdad. Mi

⁷⁴ O tome je bilo riječi u odjeljku *Putovanja u potrazi za naukom*.

⁷⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 529.

⁷⁶ Vidjeti: Aḥmad al-Ṭahānawī, *Qawā'id fi 'ulūm al-ḥadīṭ*, str. 419-420., Taḥqīq: 'Abd al-Fattāḥ Abū Ġudda.

⁷⁷ U prilog tome govori naprijed spomenuta prepiska s Abū al-Qāsimom al-Tanūḥijem, koju je Al-Karḥi prekinuo nakon što je Al-Tanūḥi prihvatio položaj suca.

bismo na to rekli da takva prepostavka ima osnova, jer je Al-Ğaššās imao jako razvijen interes za izučavanjem, da se s tim ciljem već bio poduhvatio brojnih putovanja. Međutim, njegove preokupacije su bile okrenute i širenju znanja, poučavanju itd., pogotovo ako se ima u vidu to da je već pokupio iskustva o tome od brojnih uglednih učenjaka zaokruživši dobar fond znanja čak i prije polaska u Nejsabur, u koji je otišao da znanja proširuje kroz susrete i poznanstva s tamošnjim učenjacima.

Prema našem viđenju, postoji jedan sasvim drugi razlog koji je Al-Ğaššāsa opredijelio da odgodi povratak u Bagdad, koji nedvosmisleno govori o visokoj razini njegove etike, iznimnoj skromnosti i poštovanju prema učenjacima, taman i kad se radi o učenjacima njegovog ranga i vršnjacima. Razlog se, naime, sastoji u tome što je pitanje nastave, nakon što je učitelj Al-Karḥī pogođen paralizom, bilo povjereno Abū 'Aliju al-Šāšiju, koji je bio Al-Karḥījev učenik i Al-Ğaššāsov vršnjak, još dok je Al-Ğaššās bio u Nejsaburu. Al-Ğaššās je odgodio povratak u Bagdad zato da ne bi došao u sukob s prijateljem Al-Šāšijem oko preuzimanja katedre učitelja Al-Karḥija, iz ljubavi prema učitelju pred kojim su zajedno učili, kao i iz obzira prema kolegi. Tek kad se Al-Šāši razbolio i više nije imao snage držati nastavu, Al-Ğaššās se vratio u Bagdad i preuzeo držanje nastave.

Ono što nas je podstaknulo da u ovom pravcu razmišljamo i utvrđujemo pravi razlog odgođenog povratka jesu Al-Šaymarijeve riječi iznesene u Al-Ğaššāsovoj biografiji: "... zatim se vratio u Bagdad, 344. godine, kad je Abū 'Alī al-Šāši bio smrtno bolestan, i zauzco mjesto za katedrom u džamiji Abū al-Hasana al-Karḥija."⁷⁸ Ako ovakav gest treba išta pokazati, onda je to Al-Ğaššāsova plemenitost, iznimna skromnost i nesklonost ka liderstvu i prvenstvu, zajedno s izbjegavanjem situacija i okolnosti koje mogu uzrokovati zavist, mržnju i sukobljavanje.

c) Uvažavanje učenika

Al-Ğaššāsova skromnost se nije svodila na lijepo ophođenje s učiteljima i vršnjacima, već je bila jedna općevažeća odlika u ophođenju s ljudima, pa tako i s uenicima. U prilog ovoj tvrdnji može ići ono što navodi Ibn Abī Ya' lā al-Farrā',⁷⁹ čiji je djed, Abū 'Abdillāh al-Ḥasan ibn

⁷⁸ *Laṭā'if wa manāqib*..., list br. 83.

⁷⁹ Muḥammad ibn Abī Ya' lā ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Ḥalaf, poznat kao Ibn Abi Ya' lā al-Farrā' al-Ḥanbali (451/1059-526/1131.) - historičar i fakih hanefijskog mezheba. Poznata su mu djela: *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, *Al-Muğarrad fi manāqib al-imām Aḥmad* i dr. (vidjeti: *Al-Wāfi bi al-wafāyāt*, I, str. 159.; *Al-A' lām*, VII, str. 23.).

Muḥammad ibn Ḥalaf,⁸⁰ bio jedan od istaknutih Al-Ġaṣṣāšovih učenika. Ibn Abī Ya‘lā ka‘e: "Moj djed Abū ‘Abdillāh je pred om al-Razijem izučavao Abū Ḥanīfin mezheb ne plašeći se zbog položaja u kojem se našao al-Rāzī zato što su mu halife Al-Muṭī‘ Lillāh i Mu‘izz al-Dawla nudili položaj vrhovnoga kadije a on to odbio. Dogodilo se da se djed razbolio i ležao stotinak dana, a al-Rāzī ga je obišao pedeset puta prelazeći put od zapadne strane Al-Karḥa kroz ulicu ‘Abda do Ṭāq-kapije na istočnoj strani. Kad je djed ozdravio i došao na nastavu, al-Rāzī mu je rekao: "Dragi moj, bolovao si stotinu dana, a ja sam te posjećivao pedeset dana. To je malo u odnosu na ono šta ti zaslužuješ."⁸¹

Treba zamisliti snagu morala koja je velikog učitelja vodila da prati kako mu se osjeća učenik uzimajući u obzir koliko puta ga je obišao, uprkos velikoj razdaljini, a prije svega njegovu skromnost s kojom se učeniku ispričava što ga i češće nije posjećivao uvjeren da je učenik zaslužio i više. Takav odnos može biti svojstven zaista samo ljudima visokog morala koji se kite najpohvalnijim svojstvima.

* * *

Prodahnutost neiskazivom skromnošću čitalac može osjetiti i na brojnim mjestima u njegovom djelu *Aḥkām al-Qur‘ān*, budući da je metodologiji i stilu autora svojstveno da izlaganje prilikom komentarisanja ajeta vrlo često zaključuje riječima sa smislom pripisivanja znanja kao odlike svojstvene u apsolutnom smislu samo Uzvišenom Allahu i obraćanjem Njemu za pomoć. Takvi izrazi se očituju na završetaku većine pitanja koja je zahvatao u tefsiru, kao što pokazuju primjeri slijedećih: "Allah najbolje zna značenja Svoje Knjige;⁸² Allah najbolje zna šta je ispravno; Uzvišeni Allah to najbolje zna; Allahu je svojstvena potpunost;⁸³ Allah najbolje potvrđuje svoju milost i plemenitost",⁸⁴ kao i drugi izrazi sa sličnim značenjima.

Ono što govori o njegovoj skromnosti, svakako je i to što se često, ako malo odulji s razmatranjem nekog pitanja, ispričava čitaocu ističući da priroda predmeta tako zahtijeva te da nije obuhvato sva značenja i sadržaje koja dati ajet opseže. Vidjet ćemo ga kako, primjerice, opširno komentariše ajet o abdestu,⁸⁵ a onda ukratko sažima propise obuhvaćene

⁸⁰ Njegovu biografiju ćemo izložiti kad budemo govorili o Al-Ġaṣṣāšovim učenicima.

⁸¹ Ibn Abī Ya‘lā al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, II, str. 194.

⁸² *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 70., II, str. 215.

⁸³ *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 106., 130., 195., 263.; II, str. 220. Zastupljenost ovih izraza je veoma učestala. Autor ih koristi uz gotovo svako pitanje koje je zahvatio komentarom.

⁸⁴ *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 206., 217.

⁸⁵ Radi se o ajetu 6. sure *Al-Nisā’*, koji je Al-Ġaṣṣāš komentarisao na preko 80 stranica (vidjeti: *Aḥkām al-Qur‘ān*, II, str. 413-496.).

ajetom tako što sažetke pregledno vezuje za numeraciju svakoga pojedinog pitanja, nakon što je iz ajeta izvukao sedamdeset jedno zahvaćeno pitanje, doslovno ili implicitno. Nakon toga veli: "Ovo su kategorije značenja ovog ajeta s porukama i propisima o čistoći koja treba prethoditi namazu kao uvjet da namaz bude valjan. Neki propisi su izneseni doslovno, a neki su značenja i vidovi odredbi i spadaju u ono što ne bismo znali bez proučavanja i detaljnog razmatranja. Detaljnim razumijevanjem će ga shvatiti ko time bude obdaren, a Allah je Onaj koji obdarenost daruje."⁸⁶

Slično je i sa završetkom komentara ajeta: *Ko od vas u tom mjesecu bude kod kuće, neka ga u postu provede* (Al-Baqara, 185.) kad sažima propise koji se iz njega mogu izvući, nakon čega skromno veli: "To bi bilo ono čega smo se mi mogli sjetiti u vezi sa značenjima riječi Uzvišenoga: *Ko od vas u tom mjesecu bude kod kuće, neka ga u postu provede*. Ne odbijamo mogućnost da u njemu ima i niz drugih korisnih poruka koje mi svojim znanjem nismo obuhvatili, koje možda budemo izložili na nekom drugom mjestu, ili ih neko drugi detaljnije istraži."⁸⁷

Završavajući osvrt na karakterne osobine, najkraće bismo rekli da je Al-Ğaššās u sebi spajao lijepa svojstva dobrih učenjaka i pregalaca s motivom pobožnosti, povučenosti, bogobožnosti, iskrenosti, hrabrosti, skromnosti i poštenja.

6. Smrt

Nakon bogatoga i časnog života koji je proveo u učenju i poučavanju drugih, davanju fetvi i pisanju, imam Aḥmad ibn 'Alī al-Razī Al-Ğaššās je, Allah mu se smilovao, umro 7. zulhidždžeta 370/980. godine, u Bagdadu, u šezdeset petoj godini života. Njegov učenik Muḥammad ibn Mūsā al-Ḥawārizmī mu je klanjao dženazu i svojim rukama ga spustio u mezar.⁸⁸

⁸⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 496.

⁸⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 244.

⁸⁸ Vidjeti: *Laṭā'if wa manāqib*..., list br. 84. To je najpouzdaniji izvor o Al-Ğaššášovom vremenu budući da je autor Al-Šaymari bio učenik Abū Bakra al-Ḥawārizmija koji je Al-Ğaššášu klanjao dženazu. Ni drugi izvori se ne razlikuju u pogledu godine Al-Ğaššášove smrti, osim Al-Dāwūdijevog djela *Ṭabaqāt al-mufasssirin* (I, str. 55.) u kojem stoji da je Al-Ğaššās umro u prvoj dekadi zulhidždžeta 372. godine po Hidžri, što je nesaglasno sa svim drugim historijskim izvorima koje smo mi proučili.

Treće poglavlje

**NAUČNIČKI UGLED I
MJESTO MEĐU
PRIPADNICIMA
HANEFIJSKE ŠKOLE**

Treće poglavlje

NAUČNIČKI UGLED I MJESTO MEĐU PRIPADNICIMA HANEFIJSKE ŠKOLE

1. AL-ĞAŞŞAŠOV NAUČNIČKI UGLED

Al-Ğaššās je imao zavidan ugled među vodećim učenjacima uopće, a među akterima hanefijskoga pravnog učenja posebno. Dokaz tome su riječi učenjaka historičara kojim su ga opisivali. Dobio je nekoliko nadimaka i priimenaka, kojima se izražavaju atributi kakvi se daju samo najuglednijim učenjacima.

Hafiz Al-Ḍahabī (umro 748/1374.) za njega je rekao da je "prvak, erudit, muftija i mudžtehid, učenjak Iraka, Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Ḥanafī, autor brojnih spisa."¹ Ovo svjedočenje je samo za sebe dovoljno da dočara razinu Al-Ğaššāšovoga naučničkog ugleda s obzirom na činjenicu da je njegov akter, tj. Al-Ḍahabī, bio pouzdan, kritičan, dalekovid i precizan historičar, koji je strogo vagao riječi korištene prilikom opisivanja učenjaka. On je ubrojao Al-Ğaššāša među velike znalce hadiske nauke, o kojima je sastavio bibliografski leksikon pod naslovom *Taḍkira al-ḥuffāz*. Uz to je za njega, u enciklopedijskom djelu *Tāriḥ al-islām*, ustvrdio da je iznimno dobro znao hadis i njegove discipline, rekavši: "Njegova pisana djela dokazuju da je napamet naučio veoma mnogo hadisa i iznimno dobro ih razumijevao."²

Tu su i brojna druga svjedočenja velikih islamskih učenjaka, koja govore o opsegu Al-Ğaššāšovoga naučničkog ugleda. Ono što može biti posebno zanimljivo jeste to što se svjedočenja ne svode na učenjake koji su dolazili nakon vremena u kojem je živio Al-Ğaššās, već možemo naći i njegove savremenike koji mu posvjedočuju naučnički ugled, ponekad uprkos razilaženju u pogledu slijeđenja pravne škole, koje je među savremenici znalo biti razlog međusobnih netrpeljivosti i zavisti. Naprijed isticani al-Abharī (umro 375/985.), prvak malikijskoga pravnog naučavanja u svoje vrijeme, poznat po krutoj privrženosti svome mezhebu, kad je Al-Ğaššāša preporučivao halifi za položaj vrhovnoga kadije, obrazložio je prijedlog riječima: "Njega vam preporučujem, jer mu ja ne poznajem ravnoga."

¹ *Siyar a 'lām al-nubalā'*, XVI, str. 340.

² Vidjeti: *Taḍkira al-ḥuffāz*, III, str. 959.; *Tāriḥ al-islām*, str. 342.

Al-Kāsānī (umro 585/1191.)³ Al-Ġaṣṣāṣa naziva "dokazom islama (*ḥuḡḡa al-islām*)."⁴ Ibn Al-Šalāḥ⁵ je, pak, rekao: "al-Rāzī je istinski prvak."⁶ Amīr Kātib al-Ittiqānī al-Fārābī (umro 758/1356.)⁷ opisao ga je riječima: "prvak, al-Ġaṣṣāṣ, naš veliki irački učenjak, najvišeg ranga, najbolje klase po znanju i odgoju, autor brojnih djela o naučnim osnovama i granama."⁸

Učenjak hadiskih nauka Al-Kawṭarī (umro 1371/1951.)⁹ ga ovako hvali: "Hafiz i prvak, Al-Ġaṣṣāṣ, bio je vodeći učenjak u fikhu i hadisu. Vcoma uspješno se pozivao na hadise koje su sabrali Abū Dawūd, Ibn Abī Šayba, ‘Abd al-Razzāq, Al-Ṭayālīsī, sjećajući se iz lanca predaje onog šta poželi, o temi koju poželi. Njegovo je djelo *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*. Njegovi su i komentari na Al-Ṭaḥāwījevo djelo *Al-Muḥtasar* i Al-Šaybānijevo djelo *Al-Ġāmi‘ al-kabīr*. Njegova knjiga *Aḥkām al-Qur‘ān* je djelo koje dokazuje autorovu nedostižnu zrelost i kompetentnost u području poznavanja prenosilaca tradicije, što naročito dolazi do izražaja kada je riječ o iznošenju argumenata u pitanjima gdje dolazi do razilaženja."¹⁰

³ Abū Bakr ibn Mas‘ūd al-Kāsānī, iz Halepa - fakih hanefijskog naučavanja. Poznata djela su mu: *Badā‘i‘ al-šanā‘i‘ fī tartīb al-šarā‘i‘*; *Al-Sulṭān al-mubīn fī uṣūl al-dīn* (vidjeti: *Al-A‘lām*, II, str. 70.).

⁴ Al-Kāsānī, *Badā‘i‘ al-šanā‘i‘*, IV, str. 296.

⁵ ‘Uṭmān ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Uṭmān Abū ‘Umar al-Šahrazūrī al-Kurdi, poznat kao Ibn al-Šalāḥ - veliki znalac tefsirskih, hadiskih i pravnih nauka. Boravio je u raznim kulturnim centrima u svojstvu učitelja, muftije i spisatelja. Napisao je: *Kitāb ma‘rifa anwā‘ ‘ilm al-ḥadīṭ* (poznatije kao *Muqaddima Ibn al-Šalāḥ*); *Al-Fatāwā*, *Ṭabaqāt al-fuqahā‘ al-šāfi‘iyya*, *Adab al-muftī wa al-mustaftī* i druga djela (vidjeti: *Al-A‘lām*, IV, str. 207.).

⁶ Ibn al-Šalāḥ, *Al-Fatāwā*, str. 33. (Zabilježeno u IV dijelu enciklopedijskog djela *Al-Rasā’il al-muniriyya*).

⁷ Amīr Kātib ibn Amīr ‘Umar ibn Amīr Ġāzī al-Ittiqānī al-Fārābī - fakih hanefijskog naučavanja, nazivan i Abū Ḥanīfa. Poznato djelo mu je komentar na *Al-Hidāyu*, naslovljeno *Ġāya al-bayān* (vidjeti: *Al-Durar al-kāmina*, I, str. 414.; *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 50.; *Al-A‘lām*, II, str. 14.).

⁸ Amīr Kātib al-Ittiqānī al-Fārābī, *Ġāya al-bayān*, rukopis br. 45/B; Uvod kritičkom izdanju II dijela Al-Ġaṣṣāṣovog komentara na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtasar*, str. 53. (doktorska disertacija Sā'ida Muḥammada Bakdāša, Centralna biblioteka Univerziteta Ummal-qurā, Mekka, br. 1924.).

⁹ Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī al-Kawṭarī - fakih hanefijskog naučavanja, čerkeškog porijekla. Izučavao je hadis, književnost i genealogiju. Bio je član Mcšihata islamske zajednice u Turskoj. Nakon Ataturkovog prevrata je bio zlostavljan, zbog čega je 1341/1922. odselio u Aleksandriju. Jedno vrijeme se premještao između Egipta i Sirije. Nakon toga se nastanio u Kairu, gdje je i umro. Napisao je mnogobrojna djela (vidjeti: *Maqālāt al-Kawṭarī*, str. 5-77.; *Al-A‘lām*, VI, str. 129.).

¹⁰ Vidjeti: Al-Ḥāfiẓ al-Zaylā‘i, *Naṣb al-rāya*, Al-Kawṭarījev *Uvod*, str. 44.

Historijska i biografska literatura je krcata riječima kojima se Al-Ğaššās opisuje po zrelosti i izvrsnosti u raznim islamskim naukama, naročito u fikhu, usulu, tefsiru i hadisu,¹¹ što je bilo razlog da mu tragaoci za znanjem i zaljubljenici u nauku hrle sa svih strana da uče vođeni njegovim umijećem. U tom smislu je dosta zapisano u brojnim izvorima:

U djelu *Al-Bidāya wa al-nihāya* stoji da je "fakih, prvak Abū Hanīfinog naučavanja, vodeća ličnost hanefijske škole, kojoj su tragaoci za naukom dolazili sa svih strana."¹² U *Al-Muntaẓamu* se kaže da je "fakih, najveći autoritet svog vremena, poznat po povučenosti i pobožnosti. U mladosti je došao u Bagdad i fikh izučavao kod Abū al-Hasana al-Karhija. Fikh je trajno izučavao dok u njemu nije dostigao primat, po osnovu kojeg su mlađi dolazili da pred njim uče." Gotovo isti tekst je zapisan i u djelu *Tārīḥ Baġdād*.¹³

U djelu *Katā'ib a'lām al-ahyār* opisan je kao "prvak Abū Hanīfinoga pravnog naučavanja, koji je u Bagdadu imao katedru za redovnu nastavu a ljudi mu željni znanja dolazili."¹⁴ U djelu *Sullam al-wuṣūl* piše: "Bio je fakih erudit, s kojim se završavalo liderstvo hanefijskog učenja u Bagdadu, kojem su dolazili budući fakih." ¹⁵

U djelu *Al- 'Ibar fi ḥabar man ġabar* nalazimo: "prvak hanefijskog naučavanja, kojem je pripadalo liderstvo hanefijskog učenja, poznat po povučenosti i odanosti vjeri."¹⁶

U djelu *Al-Ġawāhir al-muḍiyya* piše: "znameniti prvak, poznat kao Al-Ğaššās (...). Držao je u Bagdadu katedru za redovnu nastavu. Dolazili su mu polaznici nastave iz svih krajeva."¹⁷

U Al-Ittiqānjevom komentaru Al-Taḥāwījevog djela *Al-Muḥtaṣar* stoji: "prvak nenadmašan u islamskim naukama. Ima djelo kakvom ravno

¹¹ Zato možemo vidjeti da ga autori klasifikacijskih djela ubrajaju među aktore različitih nauka. Biografije o njemu, svrstavajući ga među aktore različitih nauka, napisali su: Al-Širāzi, *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, str. 144.; Al-Marāġi, *Ṭabaqāt al-uṣūliyyīn*, I, str. 203-205.; Al-Ḍahabī, *Taḍkira al-ḥuffāz*, III, 959.; Al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*, str. 55.; Al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, II, str. 438., koji kaže da je Al-Ğaššās bio "jedan od najboljih i najznamenitijih učenjaka".

¹² Ibn Kaṭir, *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 297.

¹³ Abū al-Faṭḥ ibn al-Ğawzī, *Al-Muntaẓam fī tāriḥ al-umam wa al-mulūk*, XIV, str. 277.; Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ Baġdād*, IV, str. 314.; 'Abd al-Qādir al-Qurašī, *Al-Ġawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafīyya*, I, str. 220., 223. Sasvim isti tekst donosi i Taqqī al-Dīn al-Tamīmī, *Al-Ṭabaqāt al-saniyya*, I, str. 447-449.

¹⁴ Maḥmūd al-Kafwī, *Katā'ib a'lām al-ahyār*, list br. 143. Rukopis, Dār al-kutub br. 1965.

¹⁵ Ḥāġī Ḥalīfa, *Sullam al-wuṣūl ilā ṭabaqāt al-fuḥūl*, list br. 108. Rukopis, Dār al-kutub, br. 52.

¹⁶ Al-Ḍahabī, *Al- 'Ibar fi ḥabar man ġabar*, II, str. 133-134.

¹⁷ 'Abd al-Qādir al-Qurašī, *Al-Ġawāhir al-muḍiyya...*, I, str. 220., 223. Istovjetno se kaže i u djelu Taqqī al-Dīn al-Tamīmīja, *Al-Ṭabaqāt al-saniyya*, I, str. 477., 479.

nije napisano do našeg zemana, niti će biti sve do Sudnjega dana.¹⁸ Ko ga zaobiđe, zaobišao je ono što mu nesumnjivo treba, a kome do ruku dođe, ne treba mu ni vode ni hljeba.

*Nedostižni učenjak i pregalac,
bez sebi ravnog druga,
al-Rāzi,
dostojan priznanja i zasluga.*¹⁹

U *Al-Kāmilu* stoji: "Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī, prvak među fakihima hanefijskog naučavanja u svoje vrijeme",²⁰ a *Ṭabaqāt al-fuqahā'* donosi: "s njim se završava liderstvo hanefijskog naučavanja u Bagdadu. Pred njim su učili drugi akteri ovoga pravnog učenja."²¹

Djelo *Tarāḡim al-riḡāl* bilježi: "Ni prije ni poslije njega nije bilo učenjaka tako pobožnoga, povučenoga i predanog pisanju",²² dok *Mu'ḡam al-mu'allifin* nadopunjuje: "fakih i mudžtehid. Za mladosti je došao u Bagdad, tu učio, obogatio se znanjem i nastavu držao mnogim istaknutim fakihima."²³

Sve ove riječi, nesumnjivo, potvrđuju zavidan naučnički rang koji je bio dostigao veliki učenjak. Ugled je krunisao time što je držao katedru koja je ostala iza učitelja, dotadašnjeg prvaka hanefijskoga pravnog naučavanja Abū al-Ḥasana al-Karḥija, preuzevši je nakon povratka iz Nejsabura, te vodeći je, uz davanje fetvi, bez konkurencije u tome.²⁴

čitalac će i u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* po širini kulture predosjetiti pretpostavke njegovoga naučničkog ugleda budući da ni ovo djelo nije isključivo fikhskog karaktera. Premda fikih i njegove odredbe predstavljaju najvažnije teme - o tome će se detaljno govoriti u drugom poglavlju disertacije - Al-Ġaṣṣāš u sklopu istraživanja često dotakne i pitanja na osnovu kojih se možemo zadiviti širini njegovih uvida u

¹⁸ Ako u ovom hvalospijevu i ima pretjerivanja, niko ne sumnja da mu je cilj da dočara razmjere ugleda koji je Al-Ġaṣṣāš uživao među učenjacima.

¹⁹ Ovako ga je opisao Al-Ittiqānī al-Fārābī na posljednjem listu svoga komentara na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥṭaṣar*. Rukopis se čuva u biblioteci Sulejmaniji u Istanbulu, pod brojem 717.

²⁰ Ibn al-Aṭīr, *Al-Kāmil fī al-tārīḥ*, IX, str. 9.

²¹ Al-Širāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, str. 144.

²² Al-Ġandāri, *Tarāḡim al-riḡāl*, str. 4.

²³ Al-Kaḥḥāla, *Mu'ḡam al-mu'allifin*, II, str. 7.

²⁴ Vidjeti: Al-Adirnawī, *Mahāmm al-fuqahā'*, Rukopis u Dār al-kutub, br. 8.524. To je jedini izvor u sklopu biografije Abū 'Alija al-Šāšija a navodima da je katedra bila predana Al-Šāšiju zbog paralize koja je pogodila Al-Karḥija. U sklopu biografije Al-Damaḡānija, Al-Adirnawī spominje da je Al-Šāši s istim razlogom preuzeo i ovlasti muftije. Mi smo, međutim, vać naprijed istakli da mu je ta čast pripala usljed Al-Ġaṣṣāšovog odsustvovanja, za boravka u Nejsaburu. Kad se Al-Ġaṣṣāš vratio u Bagdad, bez pogovora je preuzeo i katedru i dužnost muftije.

različite nauke. Vidimo ga, primjerice, kako u vezi s nekim pitanjima koja se tiču mjeseca ramazana, ističe da mjesec (po hidžretskom kalendaru) ima trideset ili dvadeset devet dana, saglasno riječima Poslanika (s.a.v.s.): "Mjesec je dvadeset devet" i njegovim (s.a.v.s.) riječima: "Mjesec je trideset."²⁵ Nakon toga, on dodaje: "Muslimanska zajednica je saglasna s potrebom da prihvati značenje ove predaje, da mjesec ne izlazi iz okvira jednoga od dvaju navedenih brojeva da mjeseci na bazi kojih su doneseni propisi ne trebaju biti mimo definisanja po jednoj od dvije istaknute mogućnosti, bez uzimanja u obzir dvadeset devet dana i jednog dijela dana. Naime, manjak i višak s prebijanjima svojstveni su nemuslimanskim mjesecima, kao što su grčki mjeseci, među kojima ima i jedan mjesec s dvadeset osam dana i četvrt dana, a to je mjesec februar, koji u prijestupnoj godini ima dvadeset devet dana. Kod njih ima mjeseci koji broje trideset jedan dan i onih koji broje trideset dana. To nije tako s islamskim mjesecima."²⁶

Poznavanje ovakvih pojedinosti i detalja iz matematike i astronomije u 4/11. stoljeću ne može biti beznačajno, jer je to mogao znati samo neko ko je imao iznimno veliku želju da stalno proširuje znanje iz različitih nauka i umijeća. Al-Ğaššās i jeste dostojan da ga se shvati kao takvoga, jer je sav bio predan naučnom i kulturnom pokretu svog vremena. Ko bolje osmotri njegova djela i spise, pogotovo djelo *Aḥkām al-Qur'ān*, jasno će to uočiti budući da se nije zadovoljavao sticanjem znanja na osnovama samo izvora pisanih na arapskom jeziku, već je fond proširio i na arapske prijevode literature sa drugih jezika, na šta je otvoreno ukazao u svome tefsirskom djelu.

Kad, primjerice, pristupa komentaranju riječi Uzvišenoga Allaha: *i onome što je bilo nadahnuto dvojici meleka, Harutu i Marutu, u Babilonu (Al-Baqara, 102.)* navodi sažetak povijesti Babilonaca, s njihovim iskrivljenim vjerovanjima ogrezlim u razne vidove magije (sihira), što govori o njegovome dobrom poznavanju povijesti uopće. Na kraju ovog komentara veli: "O vjerovanjima drevnih Babilonaca koja smo spomenuli, magiji i vidovima opsjene čuli smo od ljudi dobro upućenih u to, a nešto smo pronašli i u knjigama koje su s nabatejskog prevedene na arapski jezik. Takva je jedna knjiga koja u cijelosti govori o toj magiji, njenim vrstama i oblicima."²⁷

²⁵ Prvi hadis se citira na brojnim mjestima u *Al-Kutub al-tis'ah* (devet poznatih hadiskih zbirki, oko 50 puta). U nekim prenošenjima (riwāya) umjesto *tis'un wa 'iṣrūn* stoji *tis'atun wa 'iṣrūn*. Drugi hadis citira Muslim u *Al-Saḥiḥu*, Kitāb: *Al-Šiyām*, br. 1.805. te Aḥmad u *Al-Musnadu*, br. 5.227.

²⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 252.

²⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 55.

2. MJESTO MEĐU HANEFIJSKIM UČENJACIMA

Sljedbenici hanefijske pravne škole svoje učenjake dijele na prethodnike (*salaf*), zasljednike (*ḥalaf*) i naknadnike (*mut'aḥḥirūn*). Prethodnici po njima su obuhvaćeni vremenom između Abū Ḥanife i Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija;²⁸ zasljednici slijede u vremenu između Muḥammada al-Šaybānija i Al-Ḥalwānija,²⁹ a naknadnici u vremenu od Al-Ḥalwānija do Ḥāfiẓ al-Dīna al-Buḥārīja.³⁰ Jasno je da ova podjela ima u vidu isključivo vrijeme u kojem su živjeli učenjaci, a prema njenim kriterijima, Al-Ğaṣṣās se ubraja među naknadnike.³¹

Postoji i jedna drugačija podjela zasnovana na ugledu koji je neki učenjak dostigao. Na ovakav način je Ibn Kamāl-bāšā³² hanefijske učenjake podijelio u sedam kategorija.

Prva kategorija

To je kategorija mudžtehida u području vjere (*al-šarʿ*), kao što su četverica imama i oni koji su slijedili njihove metode u konstituisanju temeljnih principa i izvođenju posebnih odredbi iz četiri izvora: Kur'ana, islamske tradicije (*al-sunna*), konsenzusa (*al-iğmāʿ*) i analogije (*al-qiyās*), ali na osnovama koje nikoga ne oponašaju ni u posebnim odredbama, a kamoli u temeljnim principima. To je najviša kategorija iz

²⁸ Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Farqad al-Šaybānī (131/748-189/804.) - veliki fakih i teoretičar šerijatskog prava, Abū Ḥanīfin prijatelj. Odrastao u Kufi, obrazovao se pred Abū Ḥanīfom i širio njegovo pravno naučavanje. Al-Šafi'ī je rekao: "Kad bih sebi dozvolio da kažem da je Kur'an obavljen na jeziku Muḥammada ibn al-Ḥasana, rekao bih da je to tako zbog njegove rječitosti." Autor je brojnih radova iz fikha i teologije, a napoznatiji su: *Al-Mabsūṭ*, *Al-Ziyādāt*, *Al-Ğāmiʿ al-kabīr*, *Al-Ğāmiʿ al-ṣaġīr*, *Al-Sayr al-kabīr* (vidjeti: *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 163.; *Al-A'lām*, VI, str. 80.).

²⁹ ʿAbd al-ʿAzīz Aḥmad ibn Naṣr ibn Šāliḥ al-Ḥalwānī al-Buḥārī, zvanī Šams al-A'imma (umro 448/1056) - fakih. Poznata djela su mu: *Al-Mabsūṭ*, *Al-Nawādir*, *Al-Fatāwa*, *Komentar na Adab al-Qāḍī* od Abū Yūsufa (vidjeti: *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 95.; *Al-A'lām*, IV, str. 13.).

³⁰ Muḥammad ibn Muḥammad ibn Naṣr Abū al-Faḍl al-Buḥārī (umro 693/1293.) - hafiz hadisa. Bio je poznat po pouzdanosti u rivajetima (vidjeti: *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 99., 101.).

³¹ U vezi s ovom podjelom vidjeti: Muḥammad Amin, *Ṭabaqāt fuqḥā' al-sāda al-ḥanafīyya*, Rukopis, list. br. 43., Dār al-kutub, br. 166., (mikrofilm br. 14.267.).

³² Aḥmad ibn Sulaymān ibn Kamāl-bāšā (umro 940/1533.) - sudac i znalac hadiske nauke. Školovao se u Edirnama, u kojim je bio sudac. Nakon toga je bio muftija u Istanbulu. Napisao je mnogobrojne radove. Kaže se da ima rijetko koja disciplina a da Kamāl-bāšā nema napisan rad u njoj (vidjeti *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 21.; *Al-A'lām*, I, str. 123.).

zbira kategorija mudžtehida. Status i samih prethodnika je, u odnosu na ovu kategoriju, jako izdiferenciran.

Druga kategorija

To je kategorija mudžtehida na razini pravne škole (*madhab*), kakvi su bili učenici pripadnika prve kategorije, kao npr. Abū Yūsuf Muḥammad i drugi Abū Ḥanīfini drugovi, koji su bili sposobni iz navedenih izvora, na osnovama pravila koja je utemeljio učitelj Abū Ḥanīfa, izvesti odredbe tako što su, iako su se u posebnim odredbama razlikovali od profesora, doslovno ga oponašali u temeljnim principima, po čemu su se odlikovali nad uspostaviteljima drugih mezheba i razlikovali se od njih, kakav je bio Al-Šāfi'ī i njemu slični, koji su se razilazili s Abū Ḥanīfom u posebnim odredbama jer ga nisu oponašali u temeljnim principima.

Treća kategorija

To je kategorija mudžtehida, u području pitanja oko kojih nema rivajeta o stavu začetnika mezheba, kao što su bili: Al-Ḥaṣṣāf,³³ Abū Ġa'far al-Ṭaḥāwī,³⁴ Abū al-Ḥasan al-Karḥī,³⁵ Šams al-A'imma al-Ḥalwānī, Šams al-A'imma al-Saraḥsī,³⁶ Qamar al-Islām al-Bazdawī,³⁷

³³ Aḥmad ibn 'Umar ibn Mahīr al-Šaybānī Abū Bakr, poznat kao Al-Ḥaṣṣāf (umro 261/874.) - fakih. Bio je upravitelj vakufa kod halife Al-Muhtadija Billāh. Bio je pobožnik koji je živio od svoga rada. Umro je u Bagdadu. Autor je većeg broja spisa, a poznati su: *Adab al-qāḍī*, *Al-Ḥarāğ*, *Al-Ḥayl* (vidjeti: *Al-A'lām*, I, str. 185.).

³⁴ Aḥmad ibn Muḥammad ibn Sallāma al-Azdī al-Ṭaḥāwī Abū Ġa'far (239/853-321/933.) - hafiz i vodeći fakih. Pripadalo mu je liderstvo hanefijske škole u Egiptu. Obrazovao se na učenjima šafi'ijskog, a nakon toga je prihvatio slijeđenje hanefijskog mezheba. Bio je Al-Šāfi'ijeve drug. Najpoznatija djela su mu: *Šarḥ ma'āni al-Āfār*, *Muškil al-āfār*, *Iḥtilāf al-'ulamā'*, kojem je, kako će se kasnije vidjeti, Al-Ḥaṣṣāf napisao kompendij (vidjeti: *Al-Ġawāhir al-muḍiyya*, I, str. 271-277.; *Al-A'lām*, I, str. 206.).

³⁵ Njegova detaljna biografija će biti izložena u slijedećem poglavlju *Al-Ḥaṣṣāf i učitelji i učenici*.

³⁶ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Sahl Abū Bakr, Šams al-A'imma al-Saraḥsī (umro 483/1090.) - sudac i šerijatskopravni teoretičar, mudžtehid, veliki hanefijski fakih iz Serahsa. Napoznatija djela su mu: *Al-Mabsūṭ* (iz fikha i zakonodavnog prava, u 30 tomova; pisao ga dok je bio u zatvoru); *Uṣūl al-fiqh*, poznato i kao *Uṣūl al-Saraḥsī* (vidjeti: *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 158.; *Al-Ġawāhir al-muḍiyya*, III, str. 78-82.; *Al-A'lām*, V, str. 315.; *Ṭabaqāt fuqahā' al-sāda al-ḥanafīyya*, list br. 24., Dār al-kutub, br. 166.).

³⁷ 'Alī ibn Muḥammad ibn al-Ḥusayn ibn 'Abd al-Karīm al-Bazdawī (400/1009-482/1089.) - šerijatskopravni teoretičar i fakih hanefijskog učenja. Djela su mu: *Al-Mabsūṭ* i *Kanz al-wuṣūl*, poznato i kao *Uṣūl al-Bazdawī* (vidjeti: *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 124.; *Ṭabaqāt al-fuqahā'*..., list br. 20., Dār al-kutub, br. 166.; *Al-A'lām*, IV, str. 328.).

Faḥr al-Dīn Qāḍīhān³⁸ i slični koji se ni u čemu nisu razilazili s učiteljem, ni oko temeljnih principa niti oko posebnih odredbi, ali su sami izvodili odredbe o pitinajima koja nisu bila definisana u sklopu načela utvrđenih zahtjevima ranije izvedenih pravila.

Četvrta kategorija

To je kategorija podražavalaca sposobnih da razviđaju i tumače (*aṣḥāb al-taḥrīḡ*). Takvi su npr. bili Al-Ğaṣṣās i njemu slični. To su oni koji u biti nisu mogli biti mudžtehidi, ali su, s obzirom na dobro razumijevanje principa i precizno raspoznavanje smislova, bili sposobni objasniti nedovoljno objašnjen pojam (*mubham*), te obrazložiti uopćen iskaz s dva i više smislova, što je preneseno još od začetnika mezheba, ili od nekog midžtehida začetnikovog saradnika, tako što su iznosili svoj stav o pravilu, na osnovu upoređivanja koje su vršili sa sličnim ili paralelnom posebnom odredbom. Takva su uputstva koja se navode na nekim mjestima, kao npr.: "Tako je to u razviđanju Al-Karḥija i razviđanju Al-Rāzija."

Peta kategorija

To je kategorija podražavalaca, sposobnih da razviđaju i tumače, ranga Abū al-Ḥusayna al-Qudūrija,³⁹ te autora djela *Al-Hidāya*⁴⁰ i njima sličnih, koji su mogli razviđati neke rivajete na osnovama upoređivanja s drugim rivajetima, kao kad npr. kažu: "Ovo je bliže analogiji (*qijāsu*), a ovo je ljudima lakše (*Hādā awfaq li al-qiyās, wa hādā arfaq li al-nās*)."

Šesta kategorija

To je kategorija podražavalaca sposobnih da razlikuju *veoma jako* (*aqwā*), *jako* (*qawī*) i *slabo* (*ḍa'if*) mišljenje, kao i postojanje neobičnog

³⁸ Ḥaṣan ibn Maṣṣūr ibn Muḥammad, poznat ka Faḥr al-Dīn Qāḍīhān (umro 592/1195.) - veliki hanefijski fakih. Napisao je mnogobrojne radove, a najvažniji su: *Al-Fatāwā*, *Al-Amālī*, *Al-Wāqī'āt*, *Šarḥ al-Ziyādāt* (vidjeti: *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 65.; *Al-A'lām*, II, 224.).

³⁹ Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥamdān Abū al-Ḥusayn al-Qudūrī (362/972-428/1036.) - hanefijski fakih. Rođen i umro u Bagdadu. Pripadalo mu je liderstvo hanefijskog učenja u Iraku. Sastavio je zapažen kompendij iz fikha, poznat pod naslovom *Al-Qudūrī*. Napisao je i brojne druge radove (vidjeti: *Wafayāt al-a'yān*, I, str. 21.; *Al-A'lām*, I, str. 212.).

⁴⁰ 'Alī ibn Abī Bakr 'Abd al-Ğalīl al-Marġinānī (530/1135-593/1196.) - veliki hanefijski fakih. Bio je hafiz, mufesir i filolog. Napisao je: *Bidāya al-mubtadī*, *Al-Hidāya fi Šarḥ al-Bidāya*, *Al-Farā'id* (vidjeti: *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 141.; *Al-A'lām*, IV, str. 266.).

rivajeta. Takvi su autori tekstova za koje se smatra da pripadaju naknadnicima (*al-mutūn al-mu'tabara li al-muta'ahhirin*).⁴¹ Njihova najveća briga je bila da u svojim djelima ne prenose slabe rivajete i iskaze koji se ponavljaju.

Sedma kategorija

To je kategorija podražavalaca koji nisu bili dorasli ničemu naprijed istaknutom, koji nisu razlikovali bezvrijedno od dragocjenog i nisu raspoznavali *lijevo* i *desno*, već su nasumice spajali sve šta kažu. Teško njima i onima koji ih oponašaju.⁴²

Kritički osvrt na istaknute podjele

Prema prvoj podjeli, Al-Ğaṣṣāšu pripada mjesto među naknadnicima, a u drugoj je svrstan u četvrtu kategoriju, odnosno kategoriju "podražavalaca sposobnih da razviđaju, koji u biti nisu mogli biti mudžtehidi, ali su s dobrim razumijevanjem principa i preciznim raspoznavanjem smislova bili sposobni objasniti nedovoljno pojašnjen pojam (*mubham*) te obrazložiti uopćen iskaz sa dva i više smislova, a što se prenosi još od začetnika mezheba ili od nekog mudžtehida začetnikovog saradnika, tako što su iznosili svoj stav o pravilu, na osnovu upoređivanja koje su vršili sa sličnim ili paralelnim posebnim odredbama."

⁴¹ Hanefijski spisatelji pod ovim tekstovima podrazumijevaju četiri djela: *Al-Muḥṭār*, *Al-Kanz*, *Al-Wiqāya* i *Mağma' al-baḥrayn*, dok neki drugi podrazumijevaju tri djela: *Al-Wiqāya*, *Al-Kanz* i *Kompendij Al-Qudūri* (više o tome: *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 106-107.).

⁴² Ovo bi bilo ono što Muḥammad Amin u citiranom *Ṭabaqāt fuqahā'*... (list br. 5-6.) donosi o djelu *Risāla qawā'id al-muḥṭi* od Ibn Kamāl-bāše. Doslovno isti tekst iz *Risāle* je preuzeo 'Abd al-Qādir al-Tamīmī u *Al-Ṭabaqāt al-saniyya* (I, str. 40-41.) zaključivši ga riječima: "Ovdje se završava ono što veli Ibn Kamāl-bāša, a to je jedna vrlo dobra podjela." Ova podjela je navedena i u brojnim drugim djelima, kao u: Al-Kafawī, *Katā'ib al-'lam al-ahyār*, list br. 3., 4., 104., 105.; Od nepoznatog autora, *Muḥṭaṣar fi ṭabaqāt al-ḥanafīyya*, list br. 3., 4.; *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 6-7. Hanefijski spisatelji imaju i drugih podjela. Rafī' al-Dīn al-Šarwānī, npr., u raspravi pod naslovom *Ṭabaqāt aṣḥāb al-Imām al-A'zam Abi Hanīfa al-Nu'mān* (rukopis u Dār al-kutub, pod br. 843.) podjelu je izvršio na dvadeset jednu kategoriju. Međutim, ta podjela nije pouzdana jer nije vodila računa o naučničkom ugledu kategorija, niti o njihovome hronološkom slijedu. Uvjerljiv dokaz tome je postupak s Al-Ğaṣṣāšom i njegovim učenikom Abū Ğa'farom al-Uṣrūšanijem, tako što je učenika svrstao u petu a učitelja u šestu kategoriju, premda se zna da učenik nije imao zasluga ravnih zasluga učitelja niti je dostigao njegov naučnički ugled. Zato, uz bojazan da nepotrebno ne duljimo, nećemo šire govoriti o ovoj podjeli, zadovoljivši se time što smo na nju razložno ukazali.

I površan pogled na Al-Ğaššāšove pisane radove iz fikha, tefsira i usula, povrh svjedočenja učenjaka kritičara iz različitih vremena koja jasno ističu zavidnu razinu njegovoga naučničkog ugleda, jasno govori da Al-Ğaššāš zaslužuje da bude svrstan iznad kategorije "podražavalaca sposobnih da razviđaju, a koji u biti nisu mogli biti mudžtehidi."

Na tom tragu smo naišli na neke hanefijske učenjake koji su odgovorno i precizno proučavali razmotrenu Ibn Kamāl-bāšinu podjelu i na vidjelo iznijeli neke njene slabosti i netačnosti u prosuđivanju. Među onima koji su Ibn Kamāl-bāšinoj podjeli uputili kritiku bio je Šihāb al-Dīn al-Marğānī.⁴³ Polemišući s onima koji su hvalili tu podjelu, na početku kritičkog osvrta je rekao: "Međutim, ta podjela je daleko i od korektne periodizacije, a kamoli da je vrlo dobra. Prožeta je hladnom autorskom samovoljom i ispraznom umišljenošću. Niko prije njega nije takvo nešto tvrdio. On nema argumente za takvu tvrdnju. Ako se za njim budu povodili oni koji dođu nakon njega, a ne budu iznalazili argumente, sve će od njega preuzeti nalazeći kod njega zaklon i ispriku."⁴⁴

Al-Marğānī je kritiku popratio postavljanjem svakog fakiha na odgovarajuće mjesto. U kontekstu određivanja mjesta Al-Ğaššāšu rekao je: "Izvršena je teška povreda njegovih prava. Postavljanjem u četvrtu kategoriju spušten je ispod razine koja mu pripada. To je degradacija, usljed neupitnog nepoznavanja njegovoga neizrecivog značaja u nauci, dalekosežnog doprinosa fikhu, visokih dometa u usulskoj nauci, njegovoga čvrstog koraka, stamenog hoda, prodorne snage u borbi mišljenja i argumentovanju. Ko dublje pronikne u njegova djela i sačuvane izjave o njemu, saznat će da su oni koje je Ibn Kamāl ubrojao među mudžtehide, počevši od Šamsa al-Ĥalwānija pa preko onih koji su neposredno nakon njega uslijedili, uvršteni u treću kategoriju, svi zapravo ovisni o u al-Rāziju. Potvrda tome su epiteti kojima se kiti njegovo postavljanje prioriteta, njegovi argumenti u kojima je izložio vidove dokazivanja, a sve zahvaljujući tome što je ozbiljan rad započeo u Bagdadu koji je bio centar hilafeta, vrela nauke i spoznaja, grad blagostanja i tvrđava vjerovanja odakle je krenuo u obilazak bijelim svijetom, u susret umnim i dalekovidim učenjacima, učeći fikh i hadis pred najvećim znalcima." Sve to Al-Marğānī potkrepljuje citatima i ocjenama velikih učenjaka koji su citirali Al-Ğaššāša i od njega

⁴³ Šihāb al-Dīn al-Marğānī (umro 1306/1888.) - historičar, jedan od najvećih učenjaka svoga vremena. Porijeklom je iz sela Merdžan u oblasti Kazan. Putovao je u Scmerkand i Buharu, pred čijim učenjacima se obrazovao. Ima nekoliko vrijednih radova, a najpoznatiji su: *Nāẓūra al-ḥaq* i *Šarḥ al-ẓaqā'id al-naḥsiyya* (vidjeti: Al-Kawṭari, *Ḥisn al-taqā'id*, str. 116.; *Al-A'lam*, III, str. 178.).

⁴⁴ Al-Kawṭari: *Ḥusn al-taqā'id*, str. 104.

preuzimali, da bi se na kraju s razlogom pitao: "Kako je bilo moguće da al-Rāzī bude spušten ispod razine koja mu pripada?"⁴⁵

Ovu kritiku je istakao i ʿAbd al-Ḥayy al-Laknawī (umro 1304/1886.) u komentaru na *Al-Fawā'id al-bahiyya* prenoseći njen jedan dio, ali tako što nije jasno rekao ko joj je autor, naglasivši: "Bilo bi korektnije da je uvršten među mudžtehide",⁴⁶ odnosno među pripadnike treće kategorije, a to je kategorija mudžtehida koji su izvodili odredbe o pitanjima koja nisu bila definisana u sklopu načela i zahtjeva pravila koja je utvrdio i izložio začetnik mezheba.

Ovakvima je ispravno priznati samostalno donošenje rješenja (*iğtihād*) s obzirom na to da su šerijatskopравни teoretičari mudžtehide podijelili na: "mudžtehide slobodne samostalne nepridružene, mudžtehide slobodne pridružene i mudžtehide vezane za mezheb u sklopu kojeg rješenja iznalaze na osnovama načela postavljenih od strane začetnika mezheba."⁴⁷

Rad mudžtehida na razini mezheba se u biti sastoji iz dva elementa: 1) izvođenju pravila koja su predvidjeli prethodni autoriteti i sakupljanju općih fikhskih normi koje se uspostavljaju na osnovama analognih razloga iznađenih od strane znamenitih autoriteta; 2) izvođenju odredbi o pitanjima o kojima nema rivajeta od začetnika mezheba. Ova kategorija mudžtehida je ona koja je napisala fikih mezheba i postavila temelje njegovog razvoja, razviđanja s njih i gradnje na njima. Ona je i ona koja je postavila temelje razviđanja i upoređivanja stavova, korigovanja nekih stavova i odbacivanja nekih stavova kao slabih; ona je ta koja oblikuje fikhsku narav svakog mezheba.⁴⁸

Među onima koji su kritikovali svrstavanje Al-Ğaššāša u četvrtu kategoriju nalazi se i Muḥammad Abū Zahra.⁴⁹ On ga je ubrojao među pripadnike treće kategorije rekavši: "Al-Rāzī, kojeg spominju u sklopu

⁴⁵ Al-Marğānī, *Nāzūra al-ḥaqq*, str. 61-63. Isti odlomak je iskoristio Al-Rāfiʿi u osvrtu na *Ḥašīya ibn ʿAbidīn*, str. 10., a isto je je postupio i Al-Kawṭarī u *Ḥisn al-taqādi*, str. 91.

⁴⁶ Al-Laknawī, *Al-Taʿlīqāt al-saniyya ʿalā al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 27.

⁴⁷ Vidjeti: Al-Kawṭarī, *Ḥusn al-taqādi*, str. 24. Nakon toga Al-Kawṭarī veli: "Ovako je to istakao Ibn Ḥağar al-Makki u djelu *Šann al-ğāra*." Isti tekst je preuzeo i Al-Laknawī u djelu *Al-Nāfiʿ al-kabīr*, a isto je postupio i Al-Dahlawī u djelu *Al-Inšāf fī masā'il al-ḥilāf*. Istina je da i idžtihād ima dva stepena, najviši i najniži, a između njih su mnogobrojne različite razine i izdiferencirani rangovi.

⁴⁸ Vidjeti: Abū Zahra, *Uṣūl al-fiqh*, str. 371.

⁴⁹ Muḥammad Abū Zahra - moderni egipatski fakih. Rođen 1898. godine. Nakon što se iškolovao, vršio je brojne dužnosti. Ima približno četrdeset djela iz fikha, usula i povijesti zakonodavnog prava. Umro je 1974. godine. (Vidjeti biografiju koju je njegova kćerka priložila pod naslovom *Ḥayā al-nufūs na kraju njegove knjige Al-Muğtamaʿ al-insānī fī ḡill al-islām*, Dār al-iḥlās, 1986.

ove kategorije - tj. četvrte - nije manji od Qāḍihāna, Al-Karhīja ili nekoga drugog iz reda onih koji su ubrojani u kategoriju ispred. Njegovo djelo *Aḥkām al-Qur'ān* jasno govori o njegovoj vrijednosti i znanju.⁵⁰

Ko stekne uvid u nauke u kojima se uspješno ogledao Al-Ġaṣṣās - tefsir, hadis, fikh, usul, jezikoslovlje, monoteističku dogmatiku, eristiku i dr. - te u detaljna razmatranja raznorodnih pitanja u njegovim mnogobrojnim djelima, bit će mu jasno da to Al-Ġaṣṣāsa čini dostojnim da ga se smatra *mudžtehidom*.⁵¹ To lijepo sugerše i Al-Kawṭarī kad kaže: "On je jedan od onih koje je krasio čvrst korak u istinskom idžtihadu, spretnost u proučavanju hadisa i pouzdanosti njegovih prenosilaca, dobro poznavanje hadisa iz Abu Dāwūdove zbirke, koji se smatraju dovoljnim jednome mudžtehidu, a koje je uvijek imao navrh jezika, zajedno s podacima o prenosiocima drugih hadisa. Po onome što njegova djela jasno pokazuju kao i onome šta poručuje priča s om al-Abharijem oko pitanja položaja vrhovnoga kadije pripadalo mu je, nesumnjivo, jedno od najviših mjesta na ljestvici u području nauke i pobožnosti. Njegovo djelo o temeljima vjere nema premca ni među djelima klasičnih, a kamoli među djelima kasnijih pisaca. Ko pokuša da mu se u tom pogledu približi, bolje mu je nek odustane."⁵²

Al-Ġaṣṣās je na neki način i sam o sebi pružio znak po kojem se vidi da je nastojao biti mudžtehid i iznalaziti rješenja budući da ga vidimo kako u svome tefsiru poziva na natjecanje u idžtihadu, razmatranju i rasuđivanju o Allahovoj (dž.š.) Knjizi, da bi se shvatile njene poruke i odredbe, da istraživači dostignu razinu pronalazača i učenjaka motrilaca. Zaključujući komentar ajeta o abdestu, nakon što je istaknuo njegove propise i detaljne poruke, veli: "Istakli smo propise ovog ajeta koje smo mogli dokučiti kao i obuhvaćene poruke i značenja, zajedno s pretpostavkama onog oko čega se neki razilaze navodeći šta su o tome rekli prethodnici i vodeći fakihi. Istakli smo i povod s kojim ga je Allah objavio kroz riječi koje pretpostavljaju upravo takve poruke, riječi koje iskazuju upravo date propise, s imperativom za nas da ga razumijemo i upravljamo se prema riječima Uzvišenoga: *A da to (rješenje tog pitanja) vrate Poslaniku i predstavnicima svojim, sigurno bi to saznali oni među njima koji mogu istinbāt činiti (tj. pravilno zaključivati)*... (Al-Nisā', 83.), kao i riječi: *A tebi objavljujemo Kur'an da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje, i da bi oni razmislili*

⁵⁰ Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, str. 500.

⁵¹ Ovim riječima su ga je opisali: Al-Ḍahabī u djelu *Siyar a'lam al-nubalā'*, XVI, str. 340.; Al-Kawṭarī u *Bulāḡ al-amānī*, str. 64. i Al-Kaḥḥālā u djelu *Mu'ḡam al-mu'allifin*, II, str. 7.

⁵² *Ḥusn al-taqādi*, str. 91.

(Al-Naḥl, 44.), što nas podstiče da razmišljamo, ulijeva nam želju da iznalazimo i razmatramo. To nas imperativno nuka da se natječemo u razumijevanju propisa, kako bismo dostigli razinu pronalazača i učenjaka motrilaca. Allah (dž.š.) je, u vezi s ajetima koje je objavio, ukazao na to da je put za razumijevanje obuhvaćenih vidova propisa i slušanje i idžtiḥad, da je svaki istraživač, prema citiranim riječima Uzvišenoga, obavezan pridržavati se onoga do čega ga je dovelo razviđanje, da se time njegov stav učvrsti i pogled ustabili te da svaki mudžtehid vjeruje da je ono do čega ga je dovelo promišljanje, ustvari, značenje koje Allah (dž.š.) želi iznijeti.⁵³

⁵³ *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 491.

Četvrto poglavlje

AL-ĞAŞŞĀŞOVI
UČITELJI I UČENICI

Četvrto poglavlje

AL-ĞAŞŞĀŞOVI UČITELJI I UČENICI

1. AL-ĞAŞŞĀŞOVI UČITELJI

Uvod

Bez dvojbe, poznavanje učitelja nekog učenjaka veoma je značajno, jer tako možemo saznati vrstu njegovog obrazovanja, broj različitih naučnih oblasti i izvore s kojih se napajao. Al-Ğaššās je mnogo putovao u potrazi za naukom. Dugotrajna premještanja između naučnih centara na islamskom istoku kao što su: Rej, Bagdad, Nejsabur, Isbahan i dr. ostavila su dubok trag u formiranju njegove kulture i razgranavanju interesa za naučnim disciplinama, u skladu s veličinom broja učenjaka s kojima se u tim centrima susretao, aktera različitih vrsta islamskih nauka. Kao rezultat susreta, kod Al-Ğaššāsa se razvila sklonost ka brojnim naukama, što se jasno vidi iz njegovih tefsirskih, fikhskih i usulskih spisa.

Primjetno je da nam historijska i biografska literatura od učitelja s kojima se susretao i pred njima učio navodi svega devetericu. Pošto smo u Al-Ğaššāšovim djelima, naročito u *Aḥkām al-Qur'ānu*, naišli na imena još nekih učitelja, odlučili smo izložiti biografije i preostalih učitelja, o kojima smo podatke našli u njegovim drugim djelima, posebno u usulskom predgovoru priloženom uz tefsirko djelo naslovljenom *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, koje se, uz *Aḥkām al-Qur'ān*, ubraja među djela koja je Al-Ğaššās napisao pri samom kraju života.

Nakon što smo iscrpili imena svih koje je spomenuo u ova dva djela, u sklopu izraza koji se koriste kad se govori o rivajetima hadisa, kao što su riječi: "Kazivao nam je; saopćio nam je; ispričao nam je; ispričao mi je; rekao nam je; spominjao nam je" i slični izrazi koji jasno govore kako učenik ističe da je učio od onih koje navodi, izvukli smo još petnaest lica koja historijska i biografska literatura nije zabilježila. Uz to smo dvije osobe pronašli u njegovom *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar* i jednog učitelja u njegovom *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Ğāmi' al-kabīr*. Prema našim uvidima, proizlazi da je učitelja koje ne

spominje historijska i biografska literatura, a spomenuti su u njegovim djelima bilo ukupno osamnaest.

Dakle, prema naprijed istaknutom, Al-Ğaššāsovi učitelji se najjednostavnije mogu podijeliti u dvije grupe. Prvu sačinjavaju učitelji čija imena spominje biografska i historijska literatura (Abū al-Ḥasan al-Karḥī, ‘Abd al-Bāqī ibn Qānī, Abū al-Qāsim al-Ṭabarānī, Al-Ḥakīm al-Naysabūrī, Abū al-‘Abbās al-Ašamm, Da‘lağ ibn Aḥmad ibn Da‘lağ, ‘Abdullah ibn Fāris al-Isbahānī, Ğulām Ta‘lab i Abū Sahl al-Zuğāğī), a drugu sačinjavaju učitelji koji su zabilježeni u *Aḥkām al-Qur‘ānu* i drugim djelima (Abū ‘Alī al-Fārisī, Muḥammad ibn Bakr al-Baṣrī, ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Siymā, Ğa‘far ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Wāsiṭī, ‘Abdullah ibn Muḥammad ibn Ishaq al-Marwazī, Mukram ibn Aḥmad al-Qādī, Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-Ḥāfiẓ, Aḥmad ibn Ḥalīd al-Ḥarūrī, Muḥammad ibn ‘Umar al-Ği‘ānī, Ibrāhīm al-Ḥarrānī, Abū ‘Umar al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ya‘qūb ibn Šayba, ‘Alī ibn Aḥmad ibn Ishāq al-Bağdādī, Šu‘ba, Muḥammad ibn Ğa‘far ibn Abān, Nūḥ, Yūsuf ibn Šu‘ayb al-Mu‘addīn i Abū al-Ṭayyib ibn Šihāb).

Nakon ovoga kratkog uvoda, nešto više ćemo reći o svakom učitelju, redom kako su navedeni u podjeli.¹

1. UČITELJI ČIJA IMENA SPOMINJE BIOGRAFIJSKA I HISTORIJSKA LITERATURA

1) Abū al-Ḥasan al-Karḥī (260/873-340/951.)

Veliki učenjak ‘Ubaydullāh ibn al-Ḥasan ibn Dallāl ibn Dalham, Abū al-Ḥasan al-Karḥī. Živio je u Bagdadu. Izučavao je fikh po Abū Ḥanīfinom učenju. Hadisku nauku je slušao kod Ismā‘īla ibn Ishāqa al-Qādīja, Muḥammada ibn ‘Abdillāha al-Ḥadramīja. Od njega su je preuzimali Ibn Šāhīn, Abū ‘Amr ibn Ḥaywa, ‘Abdullāh ibn Muḥammad al-Akfānī, al-Rāzī i dr.

Bio je znamenit učenjak, izvrstan fakih i filolog, podjednako upućen u osnove i grane ovih naučnih oblasti. Pripadalo mu je liderstvo među hanefijskim fakihima u njegovo vrijeme. Širom zemlje je imao

¹ Bilo je moguće učitelje podijeliti i na drugi način, kao npr. prema naučnim oblastima koje je preuzimao od njih. Međutim, odlučili smo se za ovakvu podjelu zato što su učitelji mahom bili veliki učenjaci koji su se kombinovano bavili različitim islamskim naukama, što znači da bi podjela uvjetovala mnoštvo grupa i preplitanja istih aktera s različitim grupama. Slično većini znamenitih učenjaka, ni Al-Ğaššāsu u susretu s učiteljima nije bilo svojstveno da od jednoga uči samo jednu naučnu disciplinu. Zato, s ciljem da izbjegnemo ponavljanje, odlučili smo se za ovakvu podjelu.

učenike koji su mu pronosili ugled. Bio je veoma pobožan. Strpljivo je podnosio neimaštinu i oskudicu, povučeno, gotovo asketski, ali dostojanstveno i mirne duše. S učenicima koji su prihvatili dužnost kadije prekidaio je prisne veze i prepisku.

Pred njim su se obrazovali Al-Ğaššās, Abū 'Alī al-Šāšī, Abū 'Abdillāh al-Dāmagānī, Abū al-Qāsim 'Alī ibn Muḥammad al-Tanūḥī i dr. Napisao je dosta radova, a najpoznatiji su: *Al-Muḥtaṣar* (iz fikha), *Al-Risāla* (o principima na kojima počiva učenje hanefijske škole), *Komentar na Al-Šaybānījev Al-Ğāmi 'al-ṣaġīr* i *Komentar na Al-Ğāmi 'al-kabīr* istog autora.

Dostigao je zavidan naučnički ugled. Ibn Kamāl-bāšā ga u podjeli učenjaka hanefijskog mezheba svrstava u treću kategoriju, odnosno mudžtehida o pitanjima koja nisu bila definisana od strane začetnika mezheba. Ibn Kamāl-bāšā je zbog ovakve klasifikacije bio kritikovan, s obzirom na to da je Al-Karḥī u nekim pitanjima imao mišljenja koja su u suprotnosti sa stavovima začetnika Abū Hanīfe. To govori da je u biti bio iznad onih mudžtehida koji se bave samo pitanjima koja nisu definisana od strane začetnika mezheba.

Al-Karḥī je sumnjičen kao mu'tezilija. Rekli bismo da pretjeruju oni koji ga smatraju liderom mu'tezilizma.²

² Nakon pohvala, Ibn Ḥaġar u djelu *Lisān al-mizān* (IV, str. 98.) tvrdi da je Al-Karḥīja za mu'tezilizam prvi osumnjičio Abū al-Ḥasan ibn al-Fūrāt (umro 384/994.). Vjerovatno je to ponukalo neke spisatelje da kažu da je Al-Karḥī bio "glava mu'tezilizma", što je, u svakom slučaju, preoštra i neutemeljena kvalifikacija. Sve da je oko nekih pitanja i prihvatio uticaje mu'tezilizma, on nije bio mu'tezilija, a kamoli "njihova glava". Dokaz tome je to što ga mu'tezilijske knjige o rangovima uopće ne spominju među svojim akterima, a pogotovo ne da je "njihova glava". Pozivanja na njega su tek usputna (vidjeti: 'Abd al-Ğabbār, *Faḍl al-i'tizāl wa ṭabaqāt al-mu'tazila*, str. 307., 311., 325., 330., 332., 379.; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, str. 95., 100-101., 105-106., 108-109., 113.). Ibn Murtaḍā (*Ṭabaqāt al-mu'tazila*, str. 130.) ga je spomenuo među fakihima koji su znali biti pod blagim uticajem mu'tezilija. U istom kontekstu je Al-Murtaḍā spomenuo i Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija, Al-Šāfi'ija, Al-Naḥ'ija, Al-Ša'bija i dr. Nama se, međutim, čini da samo spominjanje nekog imena u literaturi o rangovima mu'tezilija ne bi trebalo biti dovoljno da nekog shvatimo kao mu'teziliju. Ko pogleda mu'tezilijsku literaturu, uvidjet će da njihovi autori tamo priključuju i mnoge velikane koji apsolutno ne inkliniraju mu'tezilizmu. To je podvala 'Abd al-Ğabbāra, Ibn al-Murtaḍe i drugih koji su pisali o rangovima mu'tezilija. Ti spisatelji su svoje učenjake dijelili na kategorije. U prvu kategoriju su smještali četvericu pravednih halifa, u drugu istaknute ashabe, u treću istaknute tabi'inc itd. U svaku kategoriju su uvrstili veliki broj onih koji s mu'tezilizmom nisu imali apsolutno nikakvog dodira. Zato je i kvalifikacija Al-Karḥīja kao "glave mu'tezilizma" netačna i preoštra, kakvu ne zaslužuje taj veliki učenjak. On se ne spominje u mu'tezilijskoj kategorizaciji, već isključivo u primjerima po kojima se slaže sa stavovima mu'tezilija kad se radi o pitanju Božije pravednosti (*al-'adl*).

Pri kraju života je pogođen paralizom. Tada se oko njega okupila elita drugova i đaka da vide šta je od njega učinila iscrpljujuća bolest i neprevladivo siromaštvo, kakve će izdatke uzrokovati neumoljiva bolest. Nakon konsultovanja, složili su se oko ideje da se pismom za pomoć obrate Sayfu al-Dawli ibn Ḥamdānu. Kad je Al-Karḥī to saznao, zaplakao je i rekao: "Bože, ne učini da mi opskrba bude veća nego što si me na nju navikao!" Al-Karḥī je umro prije nego što mu je pomoć stigla. Od Sayf al-Dawla je stiglo 10.000 dirhema koje su prijatelji kao sadaku razdijelili siromasima.³

Al-Ġaṣṣās je pretrpio snažne uticaje učitelja Al-Karḥija. Ko pročita *Aḥkām al-Qurʾān*, ili neko drugo njegovo djelo, jasno će to vidjeti, po učestalosti pozivanja na njegove stavove i mnoštvu citata o pitanjima koja razmatra, ističući to na način: "Abū al-Ḥasan al-Karḥī je, Allah mu se smilovao, rekao...", ili "Kao što ističe naš učitelj Abū al-Ḥasan..." i sličnim riječima koje jasno govore koliko je učitelja uvažavao i bio pod njegovim uticajem.⁴

Al-Ġaṣṣās od njega najčešće preuzima izjave i stavove u oblasti fikha i usula, a ponekad preuzima i hadise i usmenu tradiciju kojima potkrepljuje svoju analizu šeriatskopравnih propisa.⁵

2) ‘Abd al-Bāqī ibn al-Qānī’ (226/840-351/962.)

Abū al-Ḥasan ‘Abd al-Bāqī ibn Qānī’ ibn Marzūq ibn Wāṭiq al-Umawī al-Baġdādī - učenjak, hafiz i kadija, autor djela *Mu‘ḡam al-ṣaḥāba*. Hadisku nauku je slušao kod Ḥārīṭa ibn Usāme, Ibrāhīma ibn Hayṭama al-Baladija, Ibrāhīma ibn Islāqa al-Ḥarbīja, Muḥammada ibn Muslima al-Wāsiṭīja, Muḥammada ibn Yūsufa al-Kudaymīja i dr.

³ Njegovu biografiju treba vidjeti u: *Siyar a‘lām al-nubalā’*, XV, str. 426-427.; *Tārīḥ Baġdād*, XI, str. 353-355.; *Lisān al-mizān*, IV, str. 88-89.; *Ṭabaqāt al-fuqahā’*, str. 142.; *Al-‘Ibar*, V, str. 255.; *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 224-225.; *Al-Fihrist*, I, str. 208.; *Al-Nuġūm al-zāhira*, III, str. 305-306.; *Hadiyya al-‘arifin*, I, str. 646.; *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 108-109.; *Tāġ al-tarāġim*, str. 200-201.; *Al-Kāmil*, VIII, str. 495.; *Al-Ġawāhir al-muḍiyya*, II, str. 493-494.; *Šaḍrāt al-dahab*, II, str. 358.; *Mu‘ḡam al-mu‘allifin*, VI, str. 239.; *Al-A‘lām*, IV, str. 193.; *Al-Faḍl al-mubin fī ṭabaqāt al-uṣūliyyin*, I, str. 181., 187.; *Mahāmm al-fuqahā’*, list br. 173., 174. i *Ṭabaqāt fuqahā’ al-sāda al-ḥanafīyya*, list br. 19., 20. Naveli smo njegove biografske podatke iz svih nama dostupnih izvora zbog značaja njegovih uticaja na Al-Ġaṣṣāsa i učestalog isticanja njegovih stavova na koje se Al-Ġaṣṣās poziva u spisima, posebno u djelu *Aḥkām al-Qurʾān*. Zato smo pomno pretraživali sve podatke koje o njemu spominju historijski izvori.

⁴ Vidjeti primjerice: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 235., 383., 424., 525., 528.; II, str. 42., 142., 520. te *Al-Fuṣūl*, I, str. 245., 283., 373. i 375.

⁵ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 17.; II, str. 157., 429. i 443.

Kod njega su hadisku nauku učili Al-Dāraqutnī, Abū al-Ḥasan ibn al-Rizqawayh, Abū ʿAbd al-Ḥākim, Abū ʿAli ibn Šādān, Abū al-Ḥasan ibn Šādān i mnogi drugi.

Neki mu spočitavaju greške u rivajetima. Razlog je vjerovatno to što je dvije godine prije smrti bio blago psihički obolio. Međutim, veliki autoriteti hadiske nauke imali su povjerenja u njega. Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī je npr. rekao: "Ne znam zbog čega ga Al-Barqānī smatra slabim. Ibn Qānī ʿ je bio pravi učenjak i znalac. Uvjerio sam se da mu naši učitelji uglavnom vjeruju."⁶

Al-Ḍahabī ga je opisao riječima: "Učenjak, izvrstan hafiz, iskren, uvjeren sam. Mnogo je putovao, prenio puno hadisa. Bio je odlično upućen u hadisku nauku."⁷ Al-Ḍahabī je o njemu neke podatke naveo i u djelu *Tadkira al-Ḥuffāz*.⁸

Al-Ġaṣṣāš je u djelu *Aḥkām al-Qurʾān* mnoge rivajete preuzimao od njega. Preuzeo je stotine hadisa i citata iz usmene tradicije kojima potkrepljuje izvođenje suda o propisima.⁹ Autor djela *Al-Ġawāhir al-muḍīyya* je u biografiji o ʿAbd al-Bāqīju ibn Qānī ʿ u rekao da je "imao posebno mjesto kod a al-Rāzija, s obzirom na vidljivu učestalost s kojom ga je spominjao u djelu *Aḥkām al-Qurʾān*."¹⁰

Sam Al-Ġaṣṣāš je istakao da je njegov učitelj Ibn Qānī ʿ napisao i djelo *Al-Sunan*, ustvrdivši: "čuli smo i iz *Al-Sunana* od Ibn Qānī ʿ a jedan hadis koji nam je ispričao zajedno s lancem prenošenja."¹¹ Ovaj podatak je značajan utoliko više što ga biografska literatura ne bilježi.

3) Abū al-Qāsim al-Ṭabarānī (260/873-360/970.)

Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb al-Ṭabarānī al-Šāmī - velik i učenjak i pouzdan hafiz hadisa. Mnogo je putovao. Autor je tri kapitalna hadiska djela poznata pod naslovom *Al-Maʿāğim al-ṭalāṭa*. Porijeklo vodi iz Taberije u Siriji, po kojoj je dobio priimenak.

Putovao je po Hidžazu, Jemenu, Egiptu, Iraku, Perziji i priobalnim oblastima Arabijskoga poluotoka, da bi se na kraju skrasio u Isbahanu

⁶ *Tārīḥ Baġdād*, XI, str. 88-89.

⁷ *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, XV, str. 526-527.

⁸ *Tadkira al-ḥuffāz*, III, str. 883. (vidjeti i: *Mizān al-lʿtidāl*, II, str. 532.; *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 242.; *Lisān al-mizān*, III, str. 383.; *Marʾa al-ġinān*, III, 347.; *Al-Risāla al-mustaṭrifā*, str. 95.; *Šaḍrāt al-ḍahab*, III, str. 8.; *Hadiyya al-ʿārifīn*, I, str. 495.; *Muʿālam al-muʿallifīn*, o, str. 74.; *Al-Aʿlām*, III, str. 277.).

⁹ Vidjeti primjerice: *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 126., 260., 262-263., 289., 580-581.; III, str. 52. i brojna druga mjesta. Neke rivajete od njega preuzima na dvjema stranicama, kao što je postupio npr. II, 580-581.

¹⁰ Vidjeti: *Al-Ġawāhir al-muḍīyya*, II, str. 355.

¹¹ *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 521.

gdje je umro. Al-Ḍahabī tvrdi da se Al-Ğaṣṣās susteretao s njim i od njega učio u Isbahanu.¹²

Hadisku nauku je slušao kod mnogih tako da Ibn Ḥallikān veli: "Broj njegovih učitelja iznosi oko hiljadu."¹³ Napisao je tri velika hadiska leksikona: *Al-Ma'āğim al-talāta* (*Al-Kabīr*, *Al-Awsaṭ* i *Al-Šağīr*). Imao je i drugih spisa iz tefsira, akaida i hadisa.¹⁴ Živio je stotinu godina.

Nismo našli da Al-Ğaṣṣās išta o njemu kazuje u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, već ga spominje u *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*.¹⁵ I neki biografski leksikoni navode kao Al-Ğaṣṣāsovog učitelja.¹⁶

4) Al-Ḥākim al-Naysabūrī (321/933-405/1014.)

Muḥammad ibn 'Abdillāh ibn Ḥamdawayh ibn Na'im al-Ḍabbī al-Naysabūrī, poznat kao Abū 'Abdillāh al-Ḥākim - znameniti hafiz hadisa i spisatelj u hadiskoj nauci. Autor je djela *Al-Mustadrak*. Rođen je i umro u Nejsaburu. U potrazi za hadisima, putovao je po Iraku, Hidžazu, Horosanu i Transoksaniji. Nauku je sticao pred oko hiljadu učitelja. Bio je dobar poznavalac *kiraeta*. Godine 359/969. postao je kadija u Nejsaburu. Nakon toga je bio kadija u Džurdžanu. Po tome što je vršio navedene dužnosti, dobio je nadimak Al-Hakim (Sudac).

U raspravama je imao uticaja na vladare Buvejhije. Imao je diplomatskog uspjeha u posredovanju između njih i Samanija. Bio je ekspert u utvrđivanju vjerodostojnih (*ṣaḥīḥ*) i raspoznavanju slabih (*da'if*) hadisa. Ibn Kaṭīr tvrdi: "Bio je veoma privržen vjeri, povjerljiv i bogobožazan. Bio je neporočan. Mnogo je vremena provodio u osami."¹⁷

Napisao je mnogo knjiga. Ibn 'Asākir u vezi s tim veli: "Ljudi su po enciklopedijskim priručnicima naišli na približno 1.500 njegovih radova."¹⁸ Među napoznatija njegova djela spadaju: *Al-Mustadrak 'alā al-Šaḥīḥayn* (hafiz Al-Ḍahabī ga je sažeo u čuveni *Al-Taḥīṣ*), *Tāriḥ Naysabūr*, za koje Al-Subkī (*Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*) ističe: "To je jedno je

¹² Vidjeti: *Siyar al-A'lam*, XVI, str. 340.

¹³ *Wafayāt al-a'yān*, I, str. 215.

¹⁴ Izvori za njegovu biografiju mogu biti: *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 270.; *Siyar al-a'lam al-nubalā'*, XVI, str. 340., III, str. 73.; *Ṭaḍkira al-ḥuffāz*, III, str. 118.; *Al-Risāla al-mustaṭrifā*, str. 55.; *Al-Nuğūm al-zāhira*, IV, str. 59.; *Šaḍrāt al-ḍahab*, III, str. 30.; *Mu'ğam al-mu'allifin*, IV, str. 253.; *Al-Muntaẓam*, Maṭba'a al-sa'āda, VII, str. 54.; *Tāriḥ al-adab al-'arabī*, IV, 167.; *Al-A'lam*, III, str. 121.

¹⁵ Usporediti: Spomenuto Kričičko izdanje prvog dijela *Komentara* Al-Ṭaḥāwījevog *Al-Muḥtaṣara*, I, str. 44. doktorske disertacije Sā'ida Muḥammada Bakdāša.

¹⁶ *Siyar al-a'lam al-nubalā'*, XVI, str. 340.; *Al-Muntaẓam*, XIV, str. 278.; *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, 297.; *Tāriḥ Bağdād*, IV, 314.; *Sullam al-wuṣūl*..., list br. 108.

¹⁷ *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 355.

¹⁸ *Al-A'lam*, VI, str. 227.

od djela kojima se najčešće obraćam kad tražim podatke o fakihima. Iz njegovih kvalifikacija najlakše prepoznam kojom naukom se ko najviše bavio."¹⁹ Tu su zatim: *Al-Iklil*, *Al-Madhal* (o temeljima hadiske nauke), *Tarāḡim al-šuyūḡ*, *Fadā'l al-Šāfi 'i Ma'rifa 'ulūm al-ḡadīf*.

Neka biografska djela ističu da je Al-Ġaṣṣāš u Nejsabur otišao zajedno s Al-Ḥākimom al-Naysabūrijem uz saglasnost učitelja Al-Karḡija, nakon konsultovanja s njim.²⁰

Al-Ġaṣṣāš je, nema sumnje, krenuo s njim u Najsabur s ciljem da od njega uči. Premda je Al-Ḥākim bio mlađi, Al-Ġaṣṣāšova želja da produbi svoja znanja, pogotovo u hadisu i hadiskim disciplinama, bila je jača od barijere koju je mogla proizvesti razlika u godinama. Nije bila rijetkost da učenjak nauku traži od mlađega, jer razlika u godinama nije imala presudan značaj u razini znanja kod istaknutih učenjaka budući da su vjerovali da je nauka vjernikova "zagubljena stvar koju, gdje god da je nađe, treba slobodno uzeti."

Zato mi nismo dvojili da je Al-Ġaṣṣāš učio od hafiza Al-Ḥākima al-Naysabūrija. To može potvrditi i činjenica da je on u Nejsaburu boravio četiri godine: od 340., kad mu je umro učitelj Al-Karḡi, do 344., kad se najzad vratio u Bagdad. Prema brojnim historijskim izvorima, to je vrijeme Al-Ḥākimovog najvećeg uspona i liderstva u hadiskoj nauci.

5) Abū al-ʿAbbās al-Aṣamm al-Naysabūrī (247/861-346/957.)

Muḡammad ibn Yaʿqūb ibn Maʿqil ibn Sinān, Abū al-ʿAbbās al-Naysabūrī al-Aṣamm - muḡaddis, autoritet svoga vremena u poznavanju lanaca prenošenja, veliki putnik u potrazi za hadisom. Sin je hafiza hadisa Abū al-Faḡla al-Warrāqa, koji je zajedno sa sinom proputovao mnoge krajeve.

Sin je pred ocem proučio mnoga djela uglednih spisatelja. Hadise je učio od dobrih znalaca iz Mekke, Egipta, Sirije, Mosula, Kufe, Bagdada i drugih krajeva. U Nejsabur se vratio s trideset godina, kad je već bio čuven muḡaddis. Nakon izvjesnog vremena je ogluhao. Trideset godina je bio mujezin u džamiji. Preko sedamdeset godina je aktivno

¹⁹ Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyya al-kubrā*, III, str. 64. Podatke o njemu vidjeti i u: *Tārīḡ Bagdād*, V, str. 473.; *Šaḡrāt al-ḡaḡab*, III, 176-177.; *Al-Wāfi bi al-wafāyat*, Istanbul, 1931., III, str. 320., *Ṭaḡkira al-ḡuḡfāz*, III, 227., *Al-Nuḡūm al-zāḡhira*, IV, str. 238.; *Mizan al-iʿtidāl*, III, str. 85.; *Lisān al-mizān*, V, str. 232.; *Muʿḡam al-muʿallifin*, X, str. 238.

²⁰ *Laṭāʿif wa manāḡib*..., list. br. 83. Isti tekst su prenijeli: Al-Quraši u *Al-Ġawāḡhir al-muḡdiyya*, I, str. 223.; Al-Tamimi u *Al-Ṭabaqāt al-saniyya*, I, str. 479. i Al-Laknawī u *Al-Fawāʿid al-baḡhiyya*, str. 28.

radio u hadiskoj nauci, za kojih je služio kao čvrsta spona između "djedova i unuka". Ibn Kaṭīr za njega ka'ë: "Bio je veoma pouzdan. Uvjerljivo i tačno je pamtio šta je čuo. Nedostajala mu je samo godina do punih stotinu."²¹

Al-Ḥākim je za njega rekao: "Bio je lijepog vladanja, darežljiv, radišan čovjek koji je živio od svoga rada. Od njega su hadis slušale generacije očeva, sinova i unuka. čast mu dovoljno osigurava to što je u službi hadisa proveo tolike godine. Niko kod njega nije našao nikakvu manjkavost pri dokazivanju. Ne znamo da je iko više od njega putovao. Kod njega, bolje reći pred njegovim vratima, viđao sam društva iz Andalusa, Tiraza, Perzije i raznih krajeva na Istoku."²²

Dakle, ništa nema nejasno u tome što je Al-Ğaṣṣās, za kojeg se zna da je veoma mnogo putovao u potrazi za znanjem, u sklopu neprestanih putovanja širom zemlje, koja su dopirala i do vrijednog učenjaka Abū al-‘Abbāsa al-Aṣamma, s njim se susretao u Nejsaburu i od njega učio.²³ Al-Ğaṣṣās se na njega poziva u djelima *Aḥkām al-Qur'an* i *Komentar* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*.²⁴

6) Da‘lağ ibn Aḥmad ibn Da‘lağ al-Siğistānī al-Bağdādī (260/873-351/962.)

Bio je učenjak fakih, muhaddis svoga vremena u Bagdadu. Porijeklo vodi iz Sidžistana. Mnogo je putovao u potrazi za prenosiocima hadisa. Obišao je Horasan, Halvan, Bagdad, Basru, Kufu i Mekku. Bio je imućan, poznat po darežljivosti i ulaganju za opće dobro. Osnivao je fondacije i zavještao mnoge objekte na usluzi akterima hadiske nauke u Bagdadu, Mekki i Sidžistanu.

Bio je veoma savjestan učenjak, "more rivajeta". Od njega je preuzimao Al-Dāraqutnī, Al-Ḥākim, Ibn Rizqawayh, Abū Ishāq al-Isfarāyīnī i mnogi drugi. Al-Ḥākim tvrdi: "Da‘lağ je od Ibn Ḥuzayme preuzeo njegove spise i nastavio slijediti njegov put." Al-Dāraqutnī veli:

²¹ *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 232.

²² Usporediti: *Siyār a ‘lām al-nubalā*, XV, str. 455-456. gdje Al-Dahabī opširnije govori. Kao izvori za potpuniju biografiju mogu poslužiti i: *Šaḍrāt al-ğahab*, II, str. 373-374.; *Taḍkira al-ḥuffāz*, III, str. 860-864.; *Al-‘Ibar*, II, str. 273.; *Al-Wāfi bi al-wafāyāt*, V, str. 223.; *Al-Nuğūm al-zāhira*, III, str. 317.; *Al-A ‘lam*, VII, str. 145.

²³ Na to ukazuje Al-Dahabī u *Al-Siyaru*, XVI, str. 340., a isto navodi i Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī u *Tāriḥ Bağdād*, IV, str. 314.

²⁴ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 18.; Kritičko izdanje drugog dijela *Komentara* Al-Ṭaḥāwījevog *Al-Muḥtaṣara*, I, str. 44.

"Među učiteljima nisam vidio preciznijeg od Da'lağa. Sabran mu je *Al-Musnad al-kabir*, a postoji i njegov *Al-Musnad al-muqillin*."²⁵

U *Al-Aḥkām*u nismo našli da se Al-Ğaṣṣāš na njega poziva. Zato o njemu govori u *Komentaru* na Al-Taḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*.²⁶ Neki Al-Ğaṣṣāšovi biografi ga, također, spominju među njegovim učiteljima.²⁷

7) ʿAbdullāh ibn Ğaʿfar ibn Fāris al-Isbahānī (248/862-346/957.)

Vrijedni učenjak, izvrstan muhaddis, isbahanski autoritet poznavanja lanaca prenošenja, Abū Muḥammad ʿAbdullāh ibn Ğaʿfar ibn Aḥmad ibn Fāris al-Isbahānī. Nauku je učio od: Muḥammada ibn ʿĀšima al-Taqaḥfija, Yūnusa ibn Ḥabiba, Hārūna ibn al-Sulaymāna, Yaḥye ibn Hātima, Ḥuḍayfe ibn Ġiyāṭa i drugih velikih učenjaka. Od njega su učili: Abū ʿAbdillāh ibn Mandah, Ibn Mardawayh, ibn Fūrak, Abū Nuʿaym al-Ḥāfiẓ i drugi.

Al-Dahabī je rekao: "Bio je veoma pouzdan i pobožan. Bio je vrstan poznavalac lanaca prenošenja." Ibn Mandah je jednom prigodom izjavio: "Na svijetu su postojala peterica velikih učitelja: Ibn Fāris u Isbahanu, Al-Aṣamm u Nejsaburu, Ibn al-Aʿrābī u Mekki, Ḥayṭama u Tripoliju i Ismāʿil al-Šaffār u Bagdadu." Abū al-Šayḥ kazuje: "Pričao nam je Abū Ğaʿfar al-Ḥayyāt: 'Bio sam prisutan kad je ʿAbdullāh ibn Ğaʿfar umirao. Dok smo sjedili kod njega, rekao nam je: 'Evo došao je melek smrti. Na perzijskom jeziku mu je rekao: Uzmi moju dušu onako kako je uzimaš od čovjeka koji devedeset godina izgovara da *nema Boga osim Allaha* i da je *Muhamed njegov rob i poslanik*.'"²⁸

Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī u biografiji o Al-Ğaṣṣāšu ističe da je od Al-Isbahānija preuzimao,²⁹ a mi smo, nakon iscrpnog pretraživanja u *Al-Aḥkām*u, takav podatak pronašli u svega tri slučaja.³⁰

²⁵ Vidjeti: *Tāriḥ Baġdād*, VIII, str. 387.; *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 241-242.; *Šaḍrāt al-ğahab*, III, str.8.; *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, XVI, str. 30.; *Taḍkira al-ḥuffāz*, III, str. 881.; *Wafayāt al-aʿyān*, II, str. 271.; *Al-Nuġūm al-zāhira*, III, str. 33.; *Al-Risāla al-mustaṭrifa*, str. 55.; *Al-Aʿlām*, II, str. 340.

²⁶ Vidjeti: Kritičko izdanje drugog dijela *Komentara* Al-Taḥāwījevog *Al-Muḥtaṣara*, I, str. 44.

²⁷ Vidjeti: *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, XVI, str. 340. Al-Dahabī tvrdi da se Al-Ğaṣṣāš s njim susretao u Bagdadu i od njega učio.

²⁸ *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, XV, str. 553-554., a dodatni podaci se nude u: *Al-ʿIbar*, II, 272.; *Ḍikr aḥbār Isbahān*, II, 80.; *Šaḍrāt al-ğahab*, II, 372.

²⁹ Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (*Tāriḥ Baġdād*, IV, str. 314.) veli: "Njemu - tj. Al-Ğaṣṣāšu - pripadaju mnogi važni spisi u kojima je sabrao hadise preuzimane od Abū al-ʿAbbāsa al-Aṣamma al-Naysabūrija, ʿAbdullāha ibn Ğaʿfara ibn Fārisa al-Isbahānija, ʿAbd al-Bāqija ibn Qāniʿa, Sulaymāna ibn Aḥmada al-Tabarānija i drugih." U vezi s tim ʿAḡil

8) Ġulām Ta‘lab (261/874-345/956.)

Abū ‘Umar al-Zāhid Muḥammad ibn ‘Abdillāh al-Wāḥid ibn Abi Hišām al-Baġdādī, poznat kao Ġulām Ta‘lab - učenjak, erudit, jezikoslovac i muhaddis. Bio je vrstan filolog koji je iza sebe ostavio brojna djela iz jezikoslovlja. Hadisku nauku je slušao od brojnih istaknutih prvaka. Jezikoslovnu nauku je dugo izučavao kod jezikoslovca Ta‘laba, kojeg je prevazišao. Zbog dužine učenja kod Ta‘laba, po njemu je dobio nadimak Ġulām Ta‘lab (Ta‘labov dječak).

Odlikovao se dobrim pamćenjem i iznimno dobrim sjećanjem. Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī ističe: "Od više osoba sam čuo kako u vezi s Abū ‘Umarom vele da su se kod njega sastajali uglednici i spisatelji da od njega slušaju Ta‘labova i druga naučavanja. Imao je kod sebe jedan tekst u kojem je izložio Mu‘āwījine vrline. Nikom nije dozvoljavao da išta započne pred njim čitati prije nego što pročita taj tekst. Iz pamćenja je izdiktirao 30.000 listova o jeziku. Sve sačuvane knjige je diktirao bez razvrstavanja građe."³¹

Al-Ḥaṭīb navodi i da jedna grupa filologa nije htjela Ġulāma Ta‘laba priznati kao velikog jezikoslovca. ‘Ubaydullāh ibn Abi al-Faṭḥ je to objašnjavao time što se Ġulām Ta‘lab, čak i na uobičajenim primjerima, kao kad se npr. kaže "ptica leti", pozivao na Ta‘laba riječima: "kako Ta‘lab prenosi od Ibn al-A‘rābija." Međutim, Al-Ḥaṭīb se nije zadovoljio takvim opisivanjem Ġulāma Ta‘laba, već je naveo jedno kazivanje koje govori o njegovim vrijednostima i visokome naučničkom ugledu u oblasti filologije. U tom kazivanju se navodi da je Ġulām Ta‘lab odgajao sina suca Muḥammada ibn Yūsufa, kojem je jednog dana iz pamćenja izdiktirao tridesetak jezičkih teorijskih pitanja s primjerima i značenjima u arapskom jeziku. Dva primjera je potkrijepio s dva neobična stiha, koja je sudac Muḥammad pokazao slavnim

Ġasim al-Našmī griješi u naprijed spomenutom djelu *Al-Imām Aḥmad ibn Ġa‘far ibn ‘Alī al-Rāzi al-Ġaṣṣās - Dirāsa šaḥsiyyatihī wa kutubihī* (str. 80.) kad kaže: "Izvori ne pokazuju, osim nerazgovijetnim nabacivanjem u djelu *Tārīḥ Baġdād*, da je Al-Ġaṣṣās od njega preuzimao." Činjenica je, međutim, da su Al-Ḥaṭibove riječi bile sasvim jasne, a izgovorene su u kontekstu navođenja Al-Ġaṣṣāsovih učitelja. Al-Našamī je, vjerovatno, pogriješio utoliko što se, nakon navođenja imena ‘Abdullāh ibn Ġa‘far ibn Aḥmad ibn Fāris, poveo za biografijom druge osobe, a to je ‘Abdullāh ibn Ġa‘far ibn ‘Abdillāh ibn Durustawayh al-Fārisī, jezikoslovac (umro 347/959.), koji je nebitan za Al-Ġaṣṣāsovu biografiju. Nakon što je ustanovio da se dva imena ne slažu, Al-Našamī je Al-Ḥaṭību pripisao "nerazgovijetno nabacivanje". Istina je, dakle, da su riječi Al-Ḥaṭiba al-Baġdādija tačne budući da govore o tome kako je Al-Ġaṣṣās "preuzimao od njega", što je istaknuto u sklopu navođenja učitelja.

³⁰ Usporediti: *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 245., 410.; II, 38.

³¹ *Tārīḥ Baġdād*, II, str. 356-357.

jezikoslovcima Ibn Duraydu, Ibn al-Anbāriju i Ibn al-Muqassimu, koji o njima ništa nisu znali. Tada je Ibn Durayd rekao: "Ovo mora da je istrabunjao Abū 'Umar!"

Kad je Abū 'Umar došao, učenikov otac mu je prenio šta je rekao Ibn Durayd. Tad mu je Abū 'Umar zatražio da mu dovede nekog ko je napisao zbirku arapske poezije. Abū 'Umar je svakom pitanju pronalazio primjenu u odgovarajućim primjerima dok nije izložio sva pitanja. Tada je rekao: "Kad se radi o ta dva stiha, Ta'lab ih je recitovao u tvom prisustvu, a ti si ih zapisao u jednu svesku."

Sudac je pronašao svesku i u njoj našao stihove. Kad je Ibn Durayd to saznao, zabezeknuo se. Abū 'Umara do smrti nije spomenuo. Nakon što je zaokružio ovu priču, Al-Ḥaṭīb dodaje: "Čuo sam 'Abd al-Wāḥida ibn al-Burhāna kako kazuje: 'U jezikoslovnoj nauci, ni među starijima ni mlađima, niko uvjerljivije nije govorio od Abū 'Umara al-Zāhida.'" ³²

Nema ništa što uvjerljivije govori o naučničkom ugledu Ġulāma Ta'labā nego što su riječi hafiza Al-Dahabija, koji ga je opisao na početku biografije u djelu *Siyar a'lām al-nubalā'*, kad je rekao da je "učenjak, erudit, jezikoslovac i muhaddis", te svjedočenje Ibn Kaṭīra koji je rekao: "Veoma mnogo je znao i bio jako povučen. Bio je hafiz koji je sve precizno napamet znao. Bio je u stanju iznimno dugo diktirati po pamćenju, redom kako je šta zapamtio." ³³

Ġulām Ta'lab je napisao mnogobrojna djela iz hadisa, tefsira i jezika. Među poznatija spadaju: *Al-Yāqūta*, *Fadā'il Mu'awiya*, *Risāla fi ġarīb al-Qur'ān*, *Ġarīb al-ḥadiṭ*, *Ġuz' fi al-ḥadiṭ wa al-adab*, *Tafsīr asmā' al-šu'arā'*, *Al-Madḥal*, *Al-Qabā'il*, *Aḥbār al-'Arab* i dr. Napisao je i dopune i ispravke brojnim djelima, kao npr. za *Faṣiḥ Ta'lab*, *Kitāb al-'ayn*, *Al-Ġawhara* prilažući im jedan lijep i koristan dodatak. Umro je u Bagdadu. ³⁴

U biografskoj literaturi nismo pronašli da iko tvrdi da je Al-Ġaṣṣāš učio pred Ġulāmom Ta'labom ili bilo šta od njega preuzimao, s izuzetkom autora djela *Al-Ġawāhir al-muḍiyya* koji veli: "Prenosi se od Abū 'Umara Ġulāma Ta'labā." ³⁵ To je pojava koja stoji nasuprot činjenici što je Al-Ġaṣṣāš znatno preuzimao od Ġulāma Ta'labā kad je

³² *Tārīḥ Bagdād*, II, str. 358. Priča se spominje i u nekim drugim izvorima.

³³ *Siyar a'lām al-nubalā'*, XV, str. 508.; *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 231.

³⁴ Al-Anbārī. *Nuzha al-alibbā' fi ṭabaqāt al-udabā'*, str. 345.; *Inšād al-arīb*, VII, 26-30.; *Mu'ḡam al-mu'allifin*, X, str. 238.; Al-Suyūṭī, *Buġya al-wu'āt*, str. 69-70.; *Taḍkira al-ḥuffāz*, III, 873-876.; *Al-Nuġūm al-zāhira*, IV, str. 238.; *Lisān al-mizān*, V, str. 268.; *Šaḡrāt al-ḡaḥab*, II, str. 370.; *Al-Wāfi bi al-wafāyāt*, Istanbul, 1931., IV, str. 27.; *Al-A'lām*, VI, 254.; *Wafāyāt al-a'yān*, Mişr, 1310/1892., I, str. 500.

³⁵ *Al-Ġawāhir al-muḍiyya*, I, str. 223.

potkrepljivao stavove i vršio analizu nekih jezičkih pitanja u svojim spisima, pogotovo u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*.³⁶

9) Abū Sahl al-Zuḡāḡī ³⁷

Nismo se mogli uvjeriti da su biografi pouzdano ustanovili njegovo puno ime. Nismo saznali ni godinu rođenja i smrti. I oko postojećih podataka, biografska djela se razilaze. Neki kažu da je bio Al-Ġaṣṣāṣov učenik. To tvrdi autor djela *Sullam al-wuṣūl* kad kaže: "Abū Sahl al-Zuḡāḡī, autor djela *Al-Riyāḍa*,³⁸ učio je pred Abū al-Ḥasanom al-Karḥijem i om al-Rāzījem."³⁹ Neki drugi ga smatraju Al-Ġaṣṣāṣovim vršnjakom, kao autor djela *Ṭabaqāt al-fuqahā'* i autor djela *Tāḡ al-tarāḡim*.⁴⁰

Međutim, tačno je da je Al-Zuḡāḡī bio Al-Ġaṣṣāṣov učitelj. Dokaz tome su podaci zabilježeni u većini biografskih izvora koje su napisali istaknuti hanefijski spisatelji. U djelu *Katā'ib a'lām al-aḥyār* stoji: "Abū Sahl al-Zuḡāḡī, pred kojim je učio al-Rāzī."⁴¹ U djelu *Laṭā'if wa manāqib*..., pak, piše: "Abū Sahl al-Zuḡāḡī, autor djela *Al-Riyāḍa*, pred kojim je učio al-Rāzī."⁴² Gotovo isto stoji i u djelu *Al-Fawā'id al-bahiyya*.⁴³

U djelu *Al-Ġawāhir al-muḍiyya* zabilježeno je: "Abū Sahl al-Zuḡāḡī, autor djela *Al-Riyāḍa*, učio je pred Abū al-Ḥasanom al-Karḥijem, nakon čega se vratio u Nejsabur gdje je živio do smrti. Pred njim se obrazovao al-Rāzī. Pred njim je u Nejsaburu izučavao fikh po učenju Velikog Imama. Al-Ṣayamari u vezi s tim tvrdi: 'čuo sam Al-Ṣāhibu Abū al-Qāsima ibn 'Abbāda kako kazuje: 'Kad bi se Abū Sahl al-Zuḡāḡī pojavi na mjestu gdje se o nečemu raspravljalo, lica prisutnih bi se promijenila zbog njegovoga vještog polemisanja.'"⁴⁴

³⁶ Vidjeti: *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, I, 86.; *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 641; II, str. 72., 141., 345., 487., 560.; III, str. 38., 319., 449.

³⁷ 'Abd al-Qādir al-Quraṣī napominje: "Što se tiče njegovog nadimka, Al-Sam'āni tvrdi da se piše Al-Zuḡāḡī ili Al-Zaḡḡāḡī. Prvi način označava onog ko radi sa staklom (staklar), a po drugom se proćuo gramatičar Abū Iṣḥāq. Za Abū Sahla ja ne znam tačno koji nadimak mu je pripadao, premda sam u jednome starom rukopisu djela *Al-Ṭabaqāt* od Abū Iṣḥāqa al-Širāzija vidio da se izgovara Al-Zuḡāḡī" (vidjeti: *Al-Ġawāhir al-muḍiyya*, IV, str. 52.).

³⁸ Kod njega stoji: "Autor djela *Al-Riyāḍ*", a ispravno je *Al-Riyāḍa*, kao što je zapisano u djelu *Al-Ġawāhir al-muḍiyya*, IV, str. 15.

³⁹ *Sullam al-wuṣūl*, list br. 54.

⁴⁰ Vidjeti: *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, str. 143.; *Tāḡ al-tarāḡim*, str. 88.

⁴¹ *Katā'ib a'lām al-aḥyār*, list br. 134., 135.

⁴² *Laṭā'if wa manāqib*..., list br. 81.

⁴³ Vidjeti: *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 81.

⁴⁴ *Al-Ġawāhir al-muḍiyya*, IV, str. 51-52.

Na osnovu naprijed izloženoga, jasno je da je Al-Ğaššās učio pred Abū Sahlom. To je uglavnom bilo tokom boravka u Nejsaburu, kao što potvrđuju riječi autora djela *Al-Ğawāhir al-muđiyya*. Što se tiče navoda u nekim biografijskim djelima, da je Abū Sahl bio Al-Ğaššāsov učenik, to je pogreška. Pogriješili su i oni koji su tvrdili da su bili vršnjaci. Vjerovatan razlog za kojim su se takvi povelili bilo je to što se spominje da je i Abū Sahl učio pred Abū al-Hasanom al-Karḥijem, koji je bio najistaknutiji Al-Ğaššāsov učitelj.

Međutim, ništa sporno ne mora biti u tome da su obojica učili pred Abū al-Hasanom al-Karḥijem, da se Abū Sehl vratio u Nejsabur gdje se proćuo po znanju i dobrom radu u nastavi. Nakon toga je Al-Ğaššās mogao stići u Nejsabur i priključiti se nastavi iz fikha pred Abū Sahlom. Ovo je bilo moguće i kad bi se pretpostavilo da su nastavu pred Al-Karḥijem pohađali u isto vrijeme, ali više utemeljenja bi imala pretpostavka da su pred Al-Karḥijem učili u različitim vremenima.

2. UČITELJI ČIJA SU IMENA ZABILJEŽENA U DJELU *AḤKĀM AL-QUR'ĀNI* DRUGIM DJELIMA

Uvod

Na prethodnim stranicama smo istaknuli da historijski izvori navode imena samo deveterice Al-Ğaššāsovih učitelja. Pošto nema sumnje da je Al-Ğaššās uživao zavidan naučnički ugled, da se zna za njega da je imao veoma razvijen interes za učenjem i sticanjem znanja, zbog čega je mnogo putovao i premještao se od jednoga do drugog centra, nema sumnje da je broj njegovih učitelja bio daleko viši.

Stoga se nama kao zadatak nadala želja da mu pronađemo preostale učitelje tragajući za njima u njegovim djelima, posebno u tefsirskom djelu *Aḥkām al-Qur'ān* te u djelu *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, koje se smatra pravnoteorijskim uvodom u znamenito tefsirsko djelo. Nakon odgovornog pretraživanja po sadržini dva djela, dobili smo imena petnaest ličnosti koje se ne spominju u biografijskim i historijskim djelima. Dvije ličnosti smo pronašli u njegovom *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar* i jednu ličnost u *Komentaru* na *Al-Ğami' al-kabīr*. Učitelja koje ne spominju biografijska djela, a koja su zabilježena u njegovim djelima, prema našim uvidima, ima ukupno osamnaest.

Uz Allahovu (dž.š.) pomoć, uz trinaestericu smo uspjeli sastaviti kratku biografiju, a u vezi s preostalima, uprkos upornom pretraživanju

po klasičnim biografskim, historijskim, hroničarskim i klasifikacijskim djelima, nismo naišli na bilo kakve podatke.

Najprije ćemo govoriti o učiteljima čije smo biografije uspjeli sastaviti, a poslije toga ćemo navesti i imena preostalih.

A) UČITELJI ČIJE SMO BIOGRAFIJE USPJELI PRONAĆI

1) Abū 'Alī al-Fārisī (288/900-377/987.)

Gramatičar Abū al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn 'Abd al-Ġaffār, Abū 'Alī al-Fārisī, jedan je od najvećih aktera arapskog jezikoslovlja. Rođen je u Perziji. Došao je u Bagdad 307/919. godine. Obišao je mnoge krajeve. Godine 341/952. je stigao u Alep, gdje je neko vrijeme boravio kod Sayf al-Dawla ibn Ḥamdāna, nakon čega se vratio u Perziju. Bio je drug 'Aḍud al-Dawli Buwayhu. Učio ga je gramatici i drugim jezičkim naukama. Njemu u čast je napisao djela *Al-Īḍāḥ* i *Al-Takmila* (o pravilima arapske gramatike). Prijateljstvo među njima se tako učvrstilo da je 'Aḍud al-Dawla jednom prilikom rekao: "Ja sam đak gramatičara Abū 'Alīja u gramatici." Nakon svega, otputovao je u Bagdad i u njemu živio sve do smrti.

Abū 'Alī al-Fārisī je bio učenjak bez premca u gramatici. Neki su ga promicali ispred Al-Mubarrida.⁴⁵ Bio je sumnjičen da se privolio mu'tezilizmu.⁴⁶

⁴⁵ O Al-Mubarridu vidjeti u: *Šaḍārāt al-ḡaḥab*, III, str. 88.; *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 306. *Siyar a'lām al-nubalā'*, XVI, str. 379.; *Mu'ḡam al-udabā'*, VII, str. 232-261.; *Nuzha al-alibbā'*, str. 387.; *Tārīḥ Bagdād*, VII, str. 275.; *Taḍkira al-huffāz*, III, str. 972.; *Al-Nuḡūm al-zāhira*, IV, str. 151.; *Buḡya al-wu'āt*, str. 217.; *Al-Muntazam*, VII, str. 138.; *Mar'ā al-ḡunān*, II, str. 406.; *Lisān al-mizān*, III, str. 195.; *Al-A'lām*, II, str. 179-180.

⁴⁶ Gotovo svi izvori su saglasni da je Abū 'Alī al-Fārisī bio sumnjičen za mu'tezilizam, ali ništa u tom smislu dodatno ne pojašnjavaju. Prvi mu je takvu optužbu iznio Al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī (*Tārīḥ Bagdād*, VII, str. 276.), preuzevši stav od Muḥammada ibn al-Fawārisa, koji je rekao: "Godine 377. je umro gramatičar Abū 'Alī iz Fese, o kojem nisam mnogo zanimljivog čuo, osim da je sumnjičen za mu'tezilizam." Taj podatak, u istovjetnoj formulaciji, preuzimale su knjige jedna za drugom, bez dodatnog pojašnjavanja. Isti podatak prenose čak i kritičari prenosilaca tradicije (ahl al-ḡarh wa al-ta'dil), kao što su hafiz Al-Ḍahabī (*Al-Mizān*, I, str. 481.) i hafiz Ibn Ḥuḡar (*Lisān al-Mizān*, III, str. 95.), tako što, istovjetno, podatak popraćaju riječima: "Alī je bio *sadūq*". Ovakva formulacija je imala značenje da je onaj ko se njome opisuje pouzdan i od njega se može preuzimati šta kaže, jer je istovjetna svjedočenju o haridži. Imrānu ibn Ḥaṭṭānu, nakon što su ga Al-Buḥārī, Abū Dāwūd i Al-Nasā'ī tako označili, preuzimajući njegova kazivanja, a za kojeg se kaže: "Imran je *sadūq*. Od njega su preuzimali Yaḥya ibn Kaṭīr i Qatāda." Abū 'Alīja, dakle, kritičari prenosilaca tradicije

Tokom putovanja i premještanja po raznim krajevima družio se s učenjacima. Odgovarao je na teška pitanja. O njima je napisao nekoliko knjiga. Pitanja su mu postavljali učenjaci i studenti za boravka u različitim centrima: Alepu, Širazu, Bagdadu, Basri i drugdje. Grupišući pitanja po mjestima u kojima je davao odgovore, naslovljavao je djela po nazivima mjesta u kojima je pružao odgovore. Takva su npr.: *Al-Masā'il al-širāziyyāt*, *Al-Masā'il al-bašriyyāt*, *Al-Masā'il al-baḡdādiyyāt*, *Al-Masā'il al-ḥalabiyyāt*, *Al-Masā'il al-ahwāziyyāt*.

Abū 'Alī je živio približno devedeset godina. Cijelog života je bio u službi nauke. Pisao je djela iz kur'anskih nauka, a u jezikoslovlju je napisao nekoliko djela iznimne vrijednosti. Nije se ženio niti ostavio potomstvo. Većinom do danas sačuvana djela, bila su mu rod i potomstvo. Ukupan broj im je oko dvadeset pct.⁴⁷

Poznatijih djela su mu: *Al-Taḍkira* (o arapskom jeziku, u 20 tomova), *Al-Ḥuḡḡa fī 'ilal al-qirā'āt al-sab'* (komentar djela *Kitāb al-sab'a fī al-qirā'āt* od njegovog učitelja, čuvenoga a ibn Muḡāhida, u 6 tomova), *Al-Īdāḥ* (iz gramatike), *Šarḥ abyāt al-īdāḥ*, *Al-'Awāmil al-mi'a*, *Ġawāhir al-naḥw*, *Ta'liq* (komentar na Sibawayhov *Al-Kitāb*), *Al-Masā'il al-muḡallesat* i dr.

Imao je mnogobrojne učenike. Najistaknutiji je bio Ibn Ġinnī, s kojim se oduševljavao, u djelima ga hvalio i po vrlinama ga spominjao, ne krijući da ga često citira.

Istaknut učenika mu je bio Al-Ġaṣṣāš, koji u *Al-Fuṣūlu* ističe da je od njega učio: "Pričao mi je gramatičar Abū 'Alī al-Fārisī prenoseći od gramatičara Ibn Sarrāḡa da je Al-Mubarrid bio upitan..."⁴⁸

U svom *Komentaru* na *Al-Ġāmi' al-kabīr* Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija napominje: "Neka pitanja iz *Al-Ġāmi'a al-kabīra* sam navodio pred nekim istaknutim gramatičarima, kao što je bio 'Alī al-Fārisī. Bili su zadivljeni koliko autor djela duboko proniče u pitanja iz gramatike."⁴⁹

Zabilježeno je da su dva spomenuta učenika jednom prilikom povelili razgovor o svome velikom učitelju. Ibn Ġinnī razgovor spominje u svom djelu *Al-Ḥaṣā'iš*, navodeći: "Jednom prilikom sam u Alḥmadu ibn 'Aliju al-Rāziju, poznatom kao Al-Ġaṣṣāš, autoru djela *Aḥkām*

smatraju *sadūqom*, tj. "pouzdanim, onim od kojeg se može preuzimati šta kazuje", a da je bio sklon novotariji, zasigurno bi ga odbacili. (Više u vezi s ovim pitanjem vidjeti: Abū 'Alī al-Fārisī, *Al-Ḥuḡḡa li al-qurrā' al-sab'*, str. 34., Taḥḥiq: Badr al-Dīn Qahwaḡi wa Bašīr Ġuwayḡāti.)

⁴⁷ Vidjeti: 'Abd al-Fattāḥ Abū Ġudda, *Kitāb al-'ulamā' al-'uzāb allaḡina āḡuru al-'ilm 'alā al-zawāḡ*, str. 60.

⁴⁸ *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, I, str. 85.

⁴⁹ Isto ističe i Al-Kawṭarī, *Bulūḡ al-amānī*, str. 64.

al-Qur'ān, kad smo, dotaknuvši se u razgovoru Abū 'Alija, govorili o njegovoj plemenitosti i poslanju u nauci, rekao: 'Mislim da je Abū 'Alī tome pridavao veliki značaj, da je otklonio slabosti u ovoj oblasti, makar trećinu od onog što je bilo svojstveno tj. pripadnicima hanefijskog mezheba. je odobravajući pažljivo slušao odobravajući moje riječi."⁵⁰

2) Muḥammad ibn Bakr al-Baṣrī (umro 346/957.)

Muḥammad ibn Bakr ibn Muḥammad ibn Dāssa al-Baṣrī, vrijedan učitelj, učenjak i muhaddis, veliki je basranski poznavalac lanaca prenošenja. Prenosilac je Abū Dāwūdovog *Al-Sunana*. Slušao je hadis od Abū Dāwūda al-Siġistānija, Abū Ğa'fara Muḥammada ibn al-Ḥasana ibn Yūsufa al-Širāzija, Ibrāhima ibn Fahda al-Sāġija i dr. Od njega su hadis preuzimali Abū Sulaymān Ḥamd al-Ḥaṭṭābi, ibn al-Muqri', Abū al-Ḥusayn ibn al-Ġamī', Abū 'Alī Ḥusayn ibn Muḥammad al-Rūzbārī, 'Abdullāh ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Mu'min al-Qurṭubī (učitelj Ibn 'Abd al-Barrov) i dr. On je posljednji ko je u cijelosti prenio Abū Dāwūdov *Al-Sunan*. Posljednji ko je od Ibn Dāsse prenio *Al-Sunan* putem pismenog ovlaštenja, bio je hafiz Abū Nu'aym al-Isbahānī.⁵¹

Al-Ġaṣṣāš je u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* veoma mnogo od njega prenosio.⁵² Njegovim posredstvom je preuzimao iz Abū Dāwūdovog *Al-Sunana*, navodeći: "Kazivao nam je Muḥammad ibn Bakr al-Baṣrī,⁵³ koji tvrdi: 'Kazivao nam je Abū Dāwūd", nakon čega navodi lanac prenošenja. Tako je u svrhe fikhskog razviđanja prenio stotine hadisa navedenih u Abū Dāwūdovom *Al-Sunanu*.

Moglo bi se reći da je Al-Ġaṣṣāš većinu hadisa i usmene tradicije preuzimao od učitelja Muḥammada ibn Bakra al-Baṣrīja. Rivajeti od njega brojem premašuju rivajete od 'Abd al-Bāqija al-Qānī'a. Zato ga je Al-Kawṭarī, kad je rekao da su "Abū Dāwūdovi hadisi, koji su dovoljni da neko bude mudžtehid, njemu uvijek bili navrh jezika, kadar da iz lanaca uzme šta poželi, u prilici u kojoj poželi",⁵⁴ tako opisao, jer su Al-Ġaṣṣāšovi lanci prenošenja u rivajetima hadisa iz Abū Dāwūdovog *Al-Sunana*, preuzeti upravo na način kako ih je potvrđivao njegov učitelj Muḥammad ibn Bakr al-Baṣrī.

⁵⁰ Ibn Ġinnī, *Al-Ḥaṣā'is fī al-naḥw wa al-'arabiyya*, I, str. 208.

⁵¹ Njegovu biografiju vidjeti u: *Siyar a'lām al-nubalā'*, XV, str. 538.; *Al-'Ibar*, II, str. 273.; *Šaḍarāt al-ġahab*, II, str. 373.; *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, X, str. 217.

⁵² Vidjeti primjerice: I, str. 9., 21., 89-90., 280., 282., 458., 575.; II, str. 108., 121., 255., 614. i druga mjesta.

⁵³ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 80.; II, str. 226.

⁵⁴ Vidjeti: Al-Kawṭarī, *Naṣb al-rāya*, Predgovor, str. 44.; Al-Kawṭarī, *Ḥusn al-taqādi*, str. 91.

3) ‘Abd al-Raḥmān ibn Siymā (umro 350/961.)

‘Abd al-Raḥmān ibn Siyma ibn ‘Abd al-Raḥmān, Abū al-Ḥusayn al-Muğber al-Bağdādī je učenjak kojem je Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī dao verifikaciju pouzdanosti ističući da je stanovao uz Galibovu tržnicu u Bagdadu,⁵⁵ gdje je Al-Ğaṣṣāš držao nastavu nakon povratka iz Nejsabura.

Al-Ğaṣṣāš je na više mjesta u djelu *Aḥkām al-Qur’ān* skrenuo pažnju na svoje prenošenje od ‘Abd al-Raḥmāna ibn Siyme. Primjetno je da njegovim posredstvom često preuzima hadise Aḥmada ibn Ḥanbala, kao u primjeru: "Kazivao nam je ‘Abd al-Raḥman ibn Siyma koji veli: 'Kazivao nam je ‘Abdullāh ibn Aḥmad koji veli: 'Kazivao mi je otac (tj. Aḥmad)...", nakon čega navodi lance prenosilaca prema Aḥmadu ibn Ḥanbalu s hadisima i rivajetima koje je Aḥmad citirao u svome znamenitom *Al-Musnadu*.⁵⁶

4) Ğa‘far ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Wāsiṭī (umro 353/964.)

Ğa‘far ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Ḥakam, Abū Muḥammad al-Mu‘addib, porijeklom je iz sadašnjeg Kuta u Iraku. Hadis je slušao od Al-Qudaymija, Muḥammada ibn Sulaymāna al-Bāğandīja, ‘Abdullāha ibn Aḥmada ibn Ḥanbala, Mūse ibn Hārūna al-Ḥāfiẓa, Muḥammada ibn ‘Uṭmāna ibn Abī Šaybe, Ğa‘fara ibn Muḥammada ibn al-Yamāna al-Mu‘addiba i dr.

Od njega su prenosili Ibn Rizqawayh, Ṭalḥa al-Ḥaṭabī, Abū ‘Alī ibn Šaddān i drugi. Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī ga je priznao kao pouzdanog. Autor djela *Šadrāt al-ğahab* za njega veli: "Bio je dobar ‘arif, pobožnik i čovjek sklon dobrobiti."⁵⁷

Al-Ğaṣṣāš je znatno prenosio od njega.⁵⁸ Ponekad ga je nazivao i Ğa‘far ibn Muḥammad al-Mu‘addib.⁵⁹ Primjetno je da od njega Al-Ğaṣṣāš prenosio uvijek ono što je on preuzeo od Ğa‘fara ibn Muḥammada ibn al-Yamāna al-Mu‘addiba. Biografijska literatura je to dovoljno istaknula.

⁵⁵ *Tārīḥ Bağdād*, X, str. 292.

⁵⁶ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur’ān*, I, str. 600., 604., 610., 615., 617., 625. i druga mjesta.

⁵⁷ Vidjeti: *Tārīḥ Bağdād*, VII, str. 231-232.; *Sīyar a‘lām al-nubalā’*, XVI, str. 30.; *Šadrāt al-ğahab*, III, str. 12.; *Al-‘Ibar*, II, str. 297.

⁵⁸ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur’ān*, I, str. 402-405.; II, str. 135. i druga mjesta.

⁵⁹ Kao što je postupio u djelu *Aḥkām al-Qur’ān* (I, str. 345.).

5) Abū al-Qāsim ʿAbdullāh ibn Muḥammad ibn Ishāq al-Marwazī (umro 329/940.)

Biografiju o njemu je sastavio Al-Dahabī u *Al-Siyaru...*, gdje kaže: "uvažen i vrijedan učitelj, Mervanin porijeklom iz Bagdada. Hadis je slušao od Saʿdān ibn Našra, Ḥasana ibn Abī al-Rabīʿa al-Ġurġānija, Abū Yahye Muḥammada ibn Saʿīda al-ʿAṭṭāra, Abū Umayye al-Ṭarsūsija i drugih. Od njega su prenosili: Abū ʿUmar ibn Ḥayyawayh, al-Abhari, Abū al-Ḥasan al-Dāraqutni, ʿUmar ibn Šāhin i drugi. Al-Ḥaṭīb ga je prihvatio kao pouzdanoga."⁶⁰

Al-Ġaṣṣās je u djelu *Aḥkām al-Qurʾān* podosta preuzimao i od njega.⁶¹ Primjetno je da od njega uvijek preuzima ono što je preuzeto od Al-Ḥasana ibn Abī al-Rabīʿa al-Ġurġānija, ali ono što je ovaj preuzeo od ʿAbd al-Razzāqa. Tako nalazimo: "Kazivao nam je ʿAbdullāh ibn Muḥammad ibn Ishāq al-Marwazī, koji veli: 'Kazivao nam je Al-Ḥasan ibn Abī al-Rabīʿ al-Ġurġānī koji veli: 'Kazivao nam je ʿAbd al-Razzāq'", nakon čega dolazi izlaganje lanaca po ʿAbd al-Razzāqu al-Šanʿāniju, koji je bio veliki učenjak i autor tefsirskog djela tradicionalne provenijencije, o čemu ćemo nešto više reći kad budemo govorili o izvorima koje je Al-Ġaṣṣās koristio u tefsirskom djelu.

6) Mukram ibn Aḥmad al-Qāḍī (umro 345/956.)

Mukram ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mukram, al-Baġdādi al-Bazzār, bio je sudac i muhaddis. Hadis je slušao od Yaḥye ibn Abī Ṭāliba, Muḥammada ibn ʿĪse al-Madāʾinija, Muḥammada ibn Ġālība i dr. Od njega su preuzimali Ibn Mandah, Al-Ḥākim Al-Naysabūri, Abū al-Ḥasan ibn Rizqawayh, Ibn al-Faḍl al-Qaṭṭān i drugi. Al-Ḥaṭīb ga je priznao kao pouzdanog.⁶²

Al-Ġaṣṣās je na više mjesta u djelu *Aḥkām al-Qurʾān* hadis preuzimao prema njegovom rivajetu.⁶³ Na nekim mjestima ga je nazivao Mukram ibn Aḥmad al-Qāḍī.⁶⁴

⁶⁰ *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, XV, str. 287-288.; *Tāriḥ Baġdād*, X, str. 124.; Njegova biografija postoji i u *Šadarat al-dahab*, II, str. 323.

⁶¹ Vidjeti primjerice: I, str. 209., 650; II, str. 17., 238.

⁶² Vidjeti: *Tāriḥ Baġdād*, XIII, str. 221.

⁶³ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 612., II, str. 42., 123.

⁶⁴ *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 42.

7) Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Ḥāfiẓ (277/890-349/960.)

Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Alī ibn Yazīd ibn Dāwūd al-Naysabūrī istaknut je hafiz hadisa, dobar znalac predmeta i specifičnih problemskih pitanja. Putovao je tragajući za naukom i hadisom. Obilazio je krajeve, sakupljao i pisao. Slušao je od mnogih učenjaka: a Ḥuzayme, 'Abdāna al-Ġawāliqija, Abū Ya'le al-Mawṣilija, Aḥmada ibn Našra al-Ḥāfiẓa i dr. Od njega su preuzimali Abū 'Abdillāh al-Ḥākim, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Silmī, Abū 'Abdillāh ibn Mandah i dr.

Njegov učenik, hafiz Mandah, za njega je rekao: "Nisam vidio da neko bolje od Abū al-Ḥasana al-Naysabūrīja zna razlike među hadisima." Al-Ḥākim ga je hvalio riječima: "Hafiz Abū 'Alī al-Naysabūrī jedinstven je po preciznom poznavanju hadisa, pobožnosti i putovanjima. S jednakim poštovanjem ga spominju i na Istoku i na Zapadu. Prednjači kao predmet razgovora učenjaka i u pisanju djela. Sa svojim primatom u nauci je bio dobrodošao uspostavitelj metodologije."⁶⁵

Al-Ġaṣṣās je u svojim djelima, *Aḥkām al-Qur'an* i *Komentar* na Al-Ṭalḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*, istaknuo da je od njega preuzimao.⁶⁶

⁶⁵ Vidjeti: Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ḡam al-Buldān*, V, str. 333.; *Tārīḥ Baġdād*, VIII, str. 71.; *Siyar a'lām al-nubalā'*, XVI, str. 15.; *Al-Bidāya wa al-nihāya*. 'Aġil al-Našmī je (po. cit. str. 83.) zacijelo zapao u pogrešku kad je rekao da nije mogao naći više podataka o njemu, pa ga je zbog toga ubrojao među nepoznate učitelje. Nakon toga je u podnožnoj napomeni br. 6. naglasio: "Obratiti pažnju na one koji se mogu s njim najlakše poistovijetiti. U djelu *Mizān al-I'tidāl* (I, str. 543.) naveden je Al-Ḥusayn ibn 'Alī ibn al-Aswad al-'Iġlī al-Kūfī, zatim (I, str. 544.) je Al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Naḥ'ī, te (I, str. 544.) Al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Karābisī, fakiḥ." Kad smo se mi obratili naznačenim mjestima u *Al-Mizānu*, ustanovili smo da je ono što navodi Al-Našami daleko od istine, budući da Al-Ḍahabī u osvrtu na Al-Ḥusayna ibn 'Alīja al-Aswada al-'Iġlīja al-Kūfīja, iznosi da je umro 254. godine, a Al-Ġaṣṣās je rođen 305. godine, te je apsurdna tvrdnja da mu je bio učitelj. Što se tiče Al-Ḥusayna ibn 'Alīja al-Naḥ'īja, Al-Ḍahabī za njega tvrdi da je to šejḥ od kojeg prenosi Al-Isma'īlī, a to je, zapravo, hafiz Muḥammad ibn Isma'īl al-Naysabūrī (umro 295., vidjeti: *Al-A'lām*, II, str. 35.), što je također apsurdno. Kad se radi o Al-Ḥusaynu ibn 'Alīju al-Karābisiju, Al-Ḍahabī za njega kaziva da je imao jednu zgodu s Aḥmadom ibn Ḥanbalom, za kojeg se zna da je umro 241. godine, što je još više prethodilo Al-Ġaṣṣāsovom rođenju. Već smo naprijed, u biografiji o 'Abd al-Raḥmānu ibn Siymi istaknuli da je Al-Ġaṣṣās od njega preuzimao ono što je on preuzimao od 'Abdullāha sina Aḥmada ibn Ḥanbala, što znači da su između Aḥmada i Al-Ġaṣṣāsa bile dvije generacije učitelja.

⁶⁶ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'an*, I, str. 75.; Kritička redakcija drugog dijela *Komentara* na Al-Ṭalḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*, Doktorska disertacija Sā'ida Bakdāša.

8) Aḥmad ibn Ḥālid al-Ḥarūrī ⁶⁷

Nešto biografijskih podataka o njemu iznosi Ibn Mākūlā u djelu *Al-Ikmāl* ističući: "On je Aḥmad ibn Ḥālid al-Ḥarūrī al-Rāzī, koji je hadis slušao od Muḥammada ibn Yaḥye.⁶⁸

Od njega je Al-Ğaṣṣās preuzimao samo na dva mjesta djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, i to na oba mjesta po rivajetu od Muḥammada ibn Yaḥye.⁶⁹ Preuzimao je i u *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*. Za njega je rekao da je vrijedan učitelj iz Reja.⁷⁰

9) Muḥammad ibn ʿUmar al-Ğiʿānī (284/897-355/965.)

Izvrstan hafiz i učenjak erudit, mosulski kadija Muḥammad ibn ʿUmar ibn Salm al-Tamīmī al-Baġdādī al-Ğiʿānī, hadis je slušao od Muḥammada ibn Yaḥye al-Marwazija, Yūsufa ibn Yaʿqūba al-Qāḍija, a al-Bāġandija, Ğaʿfara ibn Ğaʿfara al-Firyābija i dr. Od njega su slušali Al-Dāraquṭnī, Ibn Šāhīn, Ibn Rizqawayh, Ibn Mandah, Al-Ḥākim, Abū Nuʿaym al-Ḥāfiẓ i dr.

Ibn Kaṭīr za njega kaže: "Bio je hafiz koji je jako mnogo znao napamet. Priča se da je znao 4.000 hadisa s lancima prenošenja i sadržinom (matn). Pamtio je imena ljudi, njihove karakteristike i klasifikacije, vrijeme smrti i kojim mezhebima su pripadali tako da se u tome isticao pred savremenici nadmašujući sve vršnjake. Znao je sjediti i diktirati, a svijet se tiskao pred njegovom kućom. Diktirao je iz pamćenja i lance i sadržine hadisa, sasvim tačno i slobodno. Pripisivano mu je slijeđenje šiʿizma.⁷¹

Al-Ğaṣṣās od njega prenosi u djelima *Aḥkām al-Qur'ān* i *Komentar* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*.⁷² Zato je ubrojan među njegove učitelje.

⁶⁷ U djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 70-71. greškom stoji Al-Ğazūrī. Ispravno je Al-Ḥarūrī, kao što ga navodi Al-Ğaṣṣās u *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*, a potvrđuje Al-Samʿānī u djelu *Al-Ansāb*, III, str. 135. Nismo naišli na podatak kada je umro.

⁶⁸ Ibn Mākūlā, *Al-Ikamāl*, III, str. 31-32.

⁶⁹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 70-71.

⁷⁰ Vidjeti: Kritičko izdanje drugog dijela *Komentara* Al-Ṭaḥāwījevog *Al-Muḥtaṣara*, I, str. 43.

⁷¹ Vidjeti: *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 261-262.; *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, XVI, str. 88., 92.; *Taḍkira al-ḥuffāẓ*, III, str. 925-929.; *Al-ʿIbar*, II, str. 302.; *Tārīḥ Baġdād*, III, str. 26-31.; *Šaḍarāt al-ḡaḥab*, III, str. 17.; *Mizān al-iʿtidāl*, III, str. 670.

⁷² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 43.; Kritičko izdanje drugog dijela *Komentara* Al-Ṭaḥāwījevog *Al-Muḥtaṣara*, I, str. 46.

10) Ibrāhīm al-Ḥarrānī

On je Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Ḥarrānī al-Ḍarīr, ili Ibrāhīm ibn Abī Ḥumayd, koji je prenosio od ‘Abd al-‘Azīma ibn Ḥabība. Ibn Abī ‘Arūba je rekao: "Bavio se pisanjem o hadisu."⁷³

Al-Ġaṣṣāš je, prema našim uvidima, od njega preuzeo samo na jednome mjestu, u djelu *Aḥkām al-Qur’ān*.⁷⁴

11) Abū ‘Amr al-Ṭabarī (umro 340/951.)

Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, Abū ‘Amr al-Ṭabarī, veliki je fakih iz generacije Abū al-Ḥasana al-Karḥija i Abū Ġa‘fara al-Ṭaḥāwija. Fikh je izučavao pred Abū Sa‘īdom al-Barda‘ijem. Napisao je *Šarḥ al-Ġami‘ayn*.⁷⁵ Nigdje u djelu *Aḥkām al-Qur’ān* nismo pronašli da ga Al-Ġaṣṣāš spominje, već ga spominje u *Komentaru* na Al-Ġami‘ al-kabīr.⁷⁶

12) Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ya‘qūb ibn Šayba al-Sudūsī al-Baġdādī (umro 331/942.)

Osvrnuvši se na njega, Al-Dahabī je rekao: "Dugo je živio i bio je pouzdan (*sadūq*). Hadis je slušao od djeda hafiza Ya‘qūba, zatim od ‘Alīja ibn Ḥarba, Aḥmada ibn Manšūra al-Ramādija. Od njega su preuzimali ‘Abd al-Wāḥid ibn Hāšim al-Muqri’, Ṭalḥa al-Šāhid, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Umar al-Ḥallāl i drugi. Al-Ḥaṭīb ga je prihvatio kao pouzdanog.⁷⁷ Al-Ġaṣṣāš je od njega ponešto preuzeo u *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwijeve Al-Muḥtaṣar.⁷⁸

⁷³ Usporediti: *Mizān al-i‘tidāl*, I, str. 17.

⁷⁴ *Aḥkām al-Qur’ān*, I, str. 50.

⁷⁵ Njegove biografske podatke vidjeti u: *Al-Ġawāhir al-muḍiyya*, I, str. 291-293.; *Tāriḥ Baġdād*, XIV, str. 429.; *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 35.; *Al-Wāfi bi al-wafāyāt*, VIII, str. 43. (istanbulsko izdanje, 1931.)

⁷⁶ Vidjeti: Kritičko izdanje drugog dijela *Komentara* Al-Ṭaḥāwijeve *Al-Muḥtaṣara*, I, str. 43.

⁷⁷ Vidjeti: *Siyar a‘lām al-nubalā’*, XV, str. 312-313.; *Tāriḥ Baġdād*, I, str. 373-375.; *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 206.; *Šaḍarat al-ḡahab*, II, str. 329.; *Al-Wāfi bi al-wafāyāt*, II, str. 39.; *Al-‘Ibar*, II, str. 225.

⁷⁸ Vidjeti: Kritičko izdanje drugog dijela *Komentara* Al-Ṭaḥāwijeve *Al-Muḥtaṣara*, I, str. 45.

13) ‘Alī ibn Aḥmad ibn Ishāq Abū al-Ḥasan al-Baġdādī (umro 340/951.)

Putovao je i hadis slušao od ‘Abdullāha ibn Muḥammada ibn Abī Maryam, Yūsufa ibn Yazīda al-Qarāṭīsija, Miqdāma ibn Dāwūda al-Ra‘īnija, a od njega su slušali: Al-Qāḍī ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ishāq al-Ḥalabī, Ibn Mandah, Munīr ibn Aḥmad, Abū Muḥammad ibn al-Naḥḥās i drugi.

Al-Dahabī ga na početku biografijskog osvrta u djelu *Al-Siyar* opisuje riječima: "Učitelj, muhadis od povjerenja."⁷⁹ Al-Ġaṣṣāš se na njega poziva u *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*.⁸⁰

* * *

Neki koji su pisali Al-Ġaṣṣāšovu biografiju među njegovim učiteljima spominju i Yaḥyu ibn ‘Abd al-Bāqija, na osnovu onog što su mogli naći u *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*, te su ga ubrojali među nepoznate učitelje za koje nisu uspjeli sastaviti biografiju.⁸¹

Mi smo po biografijskoj literaturi tražili to ime i u djelu *Tārīḥ Baġdād* pronašli da je Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī o njemu rekao slijedeće: "Yaḥya ib ‘Abd al-Bāqī ibn Yaḥya ibn Yazīd Abū al-Qāsim al-Ṭaġrī - došao je u Baġdad i u njemu hadis slušao od Muḥammada ibn Sulaymāna Lawuyna, Ibrāhima ibn Sa‘īda al-Ġawharīja, Yaḥya ibn ‘Uṭmāna al-Ḥaṣmīja i drugih. Od njega su preuzimali Yaḥya ibn Muḥammad ibn Sa‘īd, Abū al-Ḥusayn ibn al-Munādā, Abū ‘Amr ibn al-Sammāk, Ismā‘il ibn ‘Alī al-Ḥaṭabī i ‘Abd al-Bāqī ibn Qānī‘." Nakon toga je naveo jedan hadis po rivajetu Ibn Qānī‘a, da bi zaključio: "U vezi s Yaḥyom ibn ‘Abd al-Bāqijem nam je stigla vijest da je umro u Tarsusu 293. godine."⁸²

Ove riječi nedvojbeno govore da Yaḥya ibn ‘Abd al-Bāqī nije bio Al-Ġaṣṣāšov učitelj, već je bio učitelj njegovom učitelju ‘Abd al-Bāqiju ibn Qānī‘u. Pogrešno je, rekli bismo, shvaćen kontekst u kojem je spomenuto njegovo ime u *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*.⁸³

⁷⁹ *Siyar a‘lām al-nubalā’*, XV, str. 474. U drugim izvorima nismo našli nikakvih podataka o njemu.

⁸⁰ Kritičko izdanje drugog dijela *Komentara* Al-Ṭaḥāwījevog *Al-Muḥtaṣara*, I, str. 45.

⁸¹ Tako je postupio ‘Aḡil al-Našmi (op. cit. str. 85.).

⁸² *Tārīḥ Baġdād*, XIV, str. 227-228. Njegovu biografiju je iznio i Al-Dahabī u djelu *Siyar a‘lām al-nubalā’*, XIV, str. 45-46., ističući da je Ibn Qānī‘ preuzimao od njega.

⁸³ Slično je Al-Našami (op. cit. str. 84.) postupio i kad je među Al-Ġaṣṣāšove učitelje ubrojao ‘Abdullāha ibn ‘Abd Rabbuh al-Baġlānija, oslanjajući se na ono što je navedeno u djelu *Aḥkām al-Qur‘ān* (I, str. 256.), premda je tačno da je on bio učitelj Ibn Qānī‘u, kako što stoji u *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*, gdje Al-Ġaṣṣāš preuzima od svog učitelja Ibn Qānī‘a ono što on prenosi od ‘Abdullāha ibn ‘Abd Rabbuha al-Baġlānija. Ime Ibn Qānī‘a je u djelu *Aḥkām al-Qur‘ān* greškom izostavljeno

B) UČITELJI KOJIMA NISMO PRONAŠLI BIOGRAFIJE

Ima ih četverica koji se spominju u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, a ti su:

1) Šu'ba,⁸⁴

2) Muḥammad ibn Ġa'far ibn Abān,

3) Nūh⁸⁵ i

4) Abū Ya'qūb Yūsuf ibn Šu'ayb al-Mue'ddin.⁸⁶

Postoji i jedan učitelj o kojem Al-Ġaṣṣās govori u djelu *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, a taj je:

5) Abū al-Ṭayyib ibn Šihāb, kojeg je Al-Ġaṣṣās prihvatio kao pouzdanog, s obrazloženjem u kojem kaže: "Ovaj Abū al-Ṭayyib kod mene nije osumnjičen za ono šta mu se spočitava. On se družio sa Sa'idom al-Barda'ijem i našim drugim istaknutim učiteljima."⁸⁷

Ni o njemu, nažalost, nismo mogli pronaći dodatne podatke.

Rezime

Ovo bi bila imena Al-Ġaṣṣāsovih učitelja koja smo, uz Allahovu (dž.š.) pomoć, uspjeli sabrati, za koje smo utvrdili da ih on spominje u djelima, ili ih drugi dovode u vezu s njim. Nema sumnje da stvarni broj učitelja daleko premašuje navedeni zbir imena, jer neko ko je toliko putovao u Bagdad, Nejsabur, Isbahan i druge krajeve, stjecišta velikih učenjaka koji su u svom pregalaštvu kombinovali po nekoliko islamskih nauka, zajedno s njegovim veoma razvijenim zanimanjem za učenjem i stjecanjem znanja, uvjerljivo govori da mu priliči daleko veći broj učitelja.

U svakom slučaju, Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī, poznat kao Al-Ġaṣṣās, bio je učenik brojnim velikim učenjacima. Arapski jezik i jezikoslovnu nauku je izučavao upravo kod učenjaka prvaka iz date oblasti, kao što su bili Abū 'Alī al-Fārisī i Abū 'Umar Ġulām Ṭa'lab.

(usporediti: Kritičko izdanje drugog dijela *Komentara* Al-Ṭaḥāwijevo *Al-Muḥtaṣara*, I, str. 46-47.)

⁸⁴ O njemu govori (I, str. 280.), gdje se nama čini da pod tim imenom podrazumijeva Muḥammada ibn Ġa'fara al-Wāsiṭija, budući da neka biografska literatura pokazuje da je Muḥammad ibn Ġa'far al-Wāsiṭi nazivan i Šu'bom. Za njega je Al-Ḍahabī u djelu *Mizān al-i'tidāl* (III, str. 501.) zabilježio da je nepouzdan (*ḍa'if*). Međutim, pošto Al-Ḍahabī ne navodi ništa u vezi s njegovim rangom, niti godinu kad je umro, ni mi ne možemo izričito reći koga Al-Ġaṣṣās podrazumijeva pod imenom Šu'ba.

⁸⁵ Muḥammada ibn Ġa'fara i Nūha spominje u *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 11.

⁸⁶ Spominje ga u *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 343.

⁸⁷ *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, I, str. 101.

Fikh je izučavao kod velikog fakiha Abū Sahla al-Zuḡāḡīja i velikoga erudita, fakiha i šerijatskopavnog teoretičara Abū al-Ḥasana al-Karḥīja, s kojim je duže vrijeme bio nerazdvojan i bio u mogućnosti, uz njegovo nesebično vođenje, uputiti se u bezgranični svijet fikha.

Hadiske nauke je, pak, izučavao pred velikim i najpouzdanijim hafizima, kakvi su bili: Al-Ḥākim al-Naysabūrī, ‘Abd al-Bāqī ibn Qānī, Abū al-Qāsim al-Ṭabarānī, Mukram ibn Aḥmad al-Baḡdādī, Al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-Naysabūrī i dr.

U prilog isticanju Al-Ğaṣṣāšovoga naučničkog ugleda i svijesti dovoljno je spomenuti tek da se, prema onome što smo uspjeli uočiti, među njegovim učiteljima spominje samo jedan kojeg su kritičari tradicije okvalifikovali kao slaboga u hadisu, a to je bio Ibrāhīm al-Ḥarrānī, od kojeg je, kako se naprijed moglo jasno vidjeti, rivajet preuzeo u samo jednom slučaju.

2. AL-ĞAṢṢĀŠOVI UČENICI

Uvod

Poznavanje Al-Ğaṣṣāšovoga naučničkog ugleda, zajedno s onim što biografijska literatura ističe da mu je pripadalo liderstvo hanefijskog mezheba te da je katedru neprestano sve do smrti držao nakon povratka iz Nejsabura, te da su mu za to vrijeme koje je trajalo četvrt stoljeća hrlili poklonici znanja sa svih strana i od njega učili nesumnjivo pretpostavlja da je Al-Ğaṣṣāš mogao imati neizbrojivo mnogo učenika.

Međutim, biografijska i historijska literatura raspolaže oskudnim podacima o učenicima. Ona spominje samo osam učenika,⁸⁸ a ti su: Muḥammad ibn Mūsā al-Ḥawārizmī, Abu ‘Abdillāh al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Ḥalaf al-Ḥanafī otac poznatoga Abū Ya‘le al-Farrā‘a,⁸⁹ Abū al-Faraḡ Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Umar, poznat kao Ibn al-Muslima, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yalḡyā al-Ğurḡānī, Abū Ğa‘far Muḥammad ibn Aḥmad al-Nasafī, Abū al-Ḥusayn Muḥammad ibn Aḥmad al-Za‘farānī, Abū al-Ḥusayn Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Kamāri i Abū Ğa‘far al-Uṣrūšanī.⁹⁰

Svima iznosimo kratku biografiju.

⁸⁸ Oni se spominju u: *Al-Ğawāhir al-muḍiyya*, I, str. 333.; *Al-Ṭabaqāt al-saniyya*, I, 480. U oba izvora za prvoga stoji: "Abū Bakr Aḥmad ibn Mūsā al-Ḥawārizmī", što je pogrešno. Ispravno je Abū Bakr Muḥammad ibn Mūsā al-Ḥawārizmī", kako navodi Al-Šaymarī koji je bio njegov učenik (nav. dj., *Laṭā‘if*, list br. 84.).

⁸⁹ *Al-Ğawāhir al-muḍiyya*, II, str. 128-129.

⁹⁰ Vidjeti: *Al-Fawā'id al-baḥiyya*, str. 58.

1) Al-Ḥawārizmī (umro 403/1012.)

Muḥammad ibn Mūsā, al-Ḥawārizmī bio je vodeći fakih i bagdadski muftija. Fikh izučavao pred Al-Ğaṣṣāšom kojem je bio najbolji đak i blizak prijatelj. O tome uvjerljivo govori to što mu je klanjao dženazu i svojim rukama ga spustio u mezar. Od njega je učio kadija Abū 'Abdillāh al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Šaymarī i njegov sin, fakih Abū al-Qāsim Mas'ūd ibn Muḥammad ibn Mūsā al-Ḥawārizmī.

Al-Šaymarī tvrdi: "Ljudi nisu vidjeli fetve jasnije od njegovih, niti metode u nastavi bolje od njegovih. Više puta mu je nuđena vlast, a on ju je odbijao. Imao je plemenitu dušu. Bio je omiljen i kod vlasti i kod običnog svijeta. Nije primao darove, nije znao za mito i protekciju. Priča se da je bio upitan o akaidskim učenjima njegovog mezheba, na šta je odgovorio: 'Naša vjera je čvrsta i jasna. Nije potrebno braniti je. Mi se ne bavimo apologetikom ('ilm al-kalām).'"⁹¹

Ibn Kaṭīr je zabilježio: "al-Ḥawārizmī, hanefijski prvak i fakih, znanje je stjecao kod Aḥmada ibn 'Alīja al-Rāzija. Njemu je pripadalo hanefijsko liderstvo u Bagdadu. Hadis je slušao od a al-Šāfi'ija i drugih. Bio je veoma pouzdan. U vezi s vjerovanjem je rekao: 'Naša vjera je čvrsta i jasna. Ne treba je braniti. Mi se ne bavimo apologetikom ('ilm al-kalām)'. Jako lijepo se izražavao i veoma dobro vodio nastavu."⁹²

2) Abū 'Abdillāh al-Ḥusayn ibn Ḥalaf al-Ḥanafī (umro 390/999.)

Otac poznatoga Abū Ya'le al-Farrā'a al-Ḥanbalija. U djelu *Al-Ğawāhir al-muḍiyya*, u vezi s njim stoji: "Pred om al-Rāzijem je izučavao Abū Ḥanīfin mezheb dok ga nije sasvim savladao, osposobio se da o njemu raspravlja i druge poučava. Umro je 390. godine."⁹³

Prenosilac je zgode s Al-Ğaṣṣāšom koju je zapisao njegov unuk, Ibn Abī Ya'la al-Farrā' al-Ḥanbalī u djelu *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, gdje veli: "Moj djed Abū 'Abdillāh je pred om al-Rāzijem izučavao Abū Ḥanīfin mezheb ne plašeći se položaja u kojem se našao al-Rāzī, zato što su mu halife Al-Muṭī' Lillāh i Mu'izz al-Dawla nudili položaj vrhovnoga kadije, a on to odbio. Dogodilo se da se moj djed razbolio i ležao oko stotinu dana, a al-Rāzī ga je obišao pedeset puta prelazeći put od zapadne

⁹¹ *Laṭā'if*, list br. 84. Isti tekst su preuzeli autori djela *Al-Ğawāhir al-muḍiyya* (III, str. 374-375.) i *Al-Fawā'id al-bahiyya* (str. 201-202.).

⁹² *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XI, str. 351. Kao izvori za njegovu biografiju mogu poslužiti i: *Tāriḥ Bagdād*, III, str. 247.; *Ṭabaqāt al-fuqahā*, str. 145.; *Al-Ṭabar*, III, str. 87.; *Šaḍrat al-ğahab*, III, str. 170.; *Al-Wāfi bi al-wafāyāt*, V, str. 93.

⁹³ *Al-Ğawāhir al-muḍiyya*, II, str. 128-129.

strane Kerha kroz ulicu Abda do Taq-kapije na istočnoj strani. Kad je djed ozdravio i došao na nastavu, al-Rāzī mu je rekao: 'Dragi moj, bolovao si stotinu dana, a ja sam te posjećivao pedeset dana. To je malo u odnosu na ono šta ti zaslužuješ'.⁹⁴

3) Abū al-Farağ ibn al-Maslama (umro 415/1024.)

Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿUmar, Abū al-Farağ, poznat kao Ibn al-Maslama, živio je u Bagdadu i redovno nastavu pohađao kod al-Rāzija. Hadis je slušao kod svoga oca Muḥammada ibn ʿUmara, zatim kod Aḥmada ibn Kāmila al-Qāḍija, Daʿlağa ibn Aḥmada, Al-Ğahḍamija i dr.

Al-Ḥaṭīb kaže: "Bilježio sam hadise od njega, jer je bio pouzdan. Stanovao je na istočnoj strani. Svakoga prvog u mjesecu muharremu je diktirao u nekoj drugoj džamiji. Bio je istican po oštroumnosti i spominjan po dobroti, jer je drugima činio dobro. Njegova kuća je bila stjecište ljubitelja nauke. Postio je svaki dan. Svakodnevno je učio po sedminu Kur'ana, da bi isto ponovio na noćnom namazu."⁹⁵

4) Abū ʿAbdillāh al-Ğurğānī (umro 398/1007.)

Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Maḥdī, Abū ʿAbdillāh al-Ğurğānī, velikan je hanefijske fikhske nauke. Obrazovao se pred om al-Rāzijem, a pred njim se u fikhu obrazovao erudit Abū al-Ḥasan al-Qudūrī. Spominje ga autor djela *Taḥrīğ madḥab Abī Ḥanīfa*. Pred kraj života je pogođen paralizom. Kad je umro, ukopan je pored meczara Abū Ḥanife.⁹⁶

5) Abū Ğaʿfar al-Nasafī (umro 414/1023.)

Muḥammad ibn Aḥmad ibn Maḥmūd, Abū Ğaʿfar al-Nasafī je bio kadija i velikan u fikhskoj nauci. Fikh je izučavao pred Al-Ğaṣṣāšom. Bio je pronicljiv, prodorne misli, povučen, pobožan, veoma skroman i ponizan. U sklopu njegovih biografskih podataka, u nekim izvorima se spominje i da je pisao poeziju. Poznato djelo mu je *Taʿlīq* o razilaženju u naučavanjima.

Priča se da je jednom zanoćio potišten oskudicom. Tada se nenadano dosjetio odgovora na jedno pitanje koje ga je bilo okupiralo.

⁹⁴ *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, II, str. 194.

⁹⁵ Biografiju vidjeti u: *Tārīḥ Bagdād*, V, str. 67-68.; *Al-Ğawāḥir al-muḍiyya*, I, 296-297.; *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XII, str. 17.; *Al-Kāmil fī al-tārīḥ*, Bayrūt, 1965., IX, str. 342

⁹⁶ Biografiju vidjeti u: *Al-Ğawāḥir al-muḍiyya*, III, str. 397-398.; *Al-Fawāʾid al-baḥiyya*, str. 202.; *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, str. 145.; *Tārīḥ Bagdād*, III, str. 433.; *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, V, str. 208.; *Idāḥ al-makmūn*, Iṣṭanbūl, 1945., str. 500.

Ustao je i od radosti počeo igrati uzvikujući: "Gdje su ti bogataši i bogataški sinovi!?" Kad ga je žena upitala šta mu je a on joj odgovorio, ona se jako iznenadila.⁹⁷

6) Abū al-Ḥusayn al-Zaʿfarānī (umro 393/1002. ili 394/1003.)

Muḥammad ibn Aḥmad ibn Aḥmad ibn ʿAbdūs, Abū al-Ḥusayn al-Dallāl je poznat kao Al-Zaʿfarānī. Autor je djela *Al-Ġawāhir al-muḍīyya* je u biografiji o njemu rekao: "On se spominje u *Al-Hidāyi*. Naime, Al-Ḥaṭīb o njemu prenosi od Abū al-Qāsima al-Tanūhija da je rekao: 'Abū al-Ḥusayn al-Zaʿfarānī je bio pouzdan. često je odlazio kod a al-Rāzija da bi pred njim izučavao fikh.' Al-Samʿānī je rekao: 'Bio je veoma dobar fakih.'"⁹⁸

7) Abū al-Ḥusayn al-Kamārī al-Wāsiṭī (umro 417/1026.)

Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Ṭayyib al-Kamārī al-Wāsiṭī u fikhu se obrazovao pred Al-Ġaṣṣāšom. Al-Samʿānī kaziva: "Bio je odvažan i pravičan pravnik. Al-Kamārī je naziv kojim se označava rodovska pripadnost Kamāru al-Wāsiṭiju."⁹⁹

8) Abū Ġaʿfar al-Usrūšanī (umro 404/1013.)

Muḥammad ibn ʿAmr, Abū Ġaʿfar al-Usrūšanī je bio sudac u Buhari i Semerkandu. U fiku se obrazovao pred Al-Ġaṣṣāšom i Muḥammadom ibn al-Faḍlom. Pred njim se obrazovao Abū Zayd al-Dabūsī. Autor je djela: *Al-Ziyādāt* i *Al-Niṣāb*.¹⁰⁰

⁹⁷ Vidjeti: *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XII, str. 17.; *Al-Ġawāhir al-muḍīyya*, III, str. 67-68.; *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 157.; *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, str. 145.; *Al-Muntazam*, VIII, str. 15.; *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, II, str. 74.

⁹⁸ *Al-Ġawāhir al-muḍīyya*, III, str. 17. Biografija o njemu postoji i u: *Tārīḥ Bagdād*, I, str. 265.; *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 155.; *Al-Ansāb*, Bayrut, 1400/1979., VI, str. 300.

⁹⁹ Njegova biografija postoji u: *Al-Ġawāhir al-muḍīyya*, III, str. 36.; *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 155-156.; *Al-Ikmāl*, VII, Bayrut, 1962., str. 75.

¹⁰⁰ Vidjeti: *Al-Fawā'id al-Bahiyya*, str. 58.; *Al-Ġawāhir al-muḍīyya*, III, str. 294.

Peto poglavlje

AL-ĞAŞŞĀŞOVA DJELA

Peto poglavlje

AL-ĞAŞŞÅŠOVA DJELA

Uvod

Al-Ğaşşās je islamskoj kutrunoj baštini u općem smislu, a fikhskoj i tefsirskoj pisanoj ostavštini posebno, ostavio zamašan zbir radova, koji se u cjelini mogu okarakterisati kao dobar komentar najvažnijih kompendija i tekstova hanefijskoga mezheba.

Komentarisanje kompendija se može smatrati umijećem dubokog poniranja u potrazi za teško doseživim, koje zahtijeva različite metode i puteve, koje može slijediti samo neko ko zbilja zna mezheb, njegove tajne, njegove finese, neko ko je uspio spoznati temelje i naravi njegovih pitanja, a u komentaru se razviđa šta se, s obzirom na raznolika pitanja, želi postići datim naučavanjem. "Al-Ğaşşāšu je pošlo za rukom da svome mezhebu pruži korisne komentare koji su služili kao uputstva za rješavanje teških pitanja iz fikha i njegovih načela, a onaj ko bolje pogleda njegove komentare, shvatit će dubinu njegovog razumijevanja, prodornost njegovih misli i dubinu njegovih poniranja."¹

Al-Ğaşşās je u svojim spisima komentarom zahvatao najvažnija djela prvih drugova Abū Ḥanīfe i onih nakon njih, kao što su bili Al-Šaybānī, Al-Ḥaşşāf, Al-Ṭahāwī i Al-Karḥī. Uz to je pisao i kompendije na neka predugačka djela, kao na *Ihtilaf al-‘ulamā* od Al-Ṭahāwīja, a pisao je i rasprave o nekim osjetljivim pitanjima oko kojih se vodila duga rasprava između hanefija i drugih. Napisao je jednu knjigu o pićima i drugu o mjesečnici. Bavio se pitanjima svoga vremena i pitanjima koja su mu postavljana. O tome je napisao knjigu koju je naslovio *Ğawābāt al-masā’il*.

Al-Ğaşşās nije propustio pisati ni o vjerovanju i Allahovoj (dž.š.) jednoći. Napisao je komentar na djelo *Asmā’ Allāh al-ḥusnā*, a sve je krunisao komentarom Allahove (dž.š.) Knjige, posebno se interesujući za odredbe koje se mogu iz Knjige izvesti, za njihove poruke i obilne koristi. Napisao je djelo *Aḥkām al-Qur’ān* koje se smatra njegovim posljednjim i najboljim djelom. Djelu je priložio opširan predgovor koji obuhvata dva pogolema dijela: jedan je posvećen pitanjima vjerovanja i Allahove (dž.š.) jednoće, a drugi se odnosi na fikih, poruke i značenja

¹ Al-Ğaşşās, *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Taḥqīq: ‘Ağil Ğāsīm al-Našmī, str. 21.

riječi, puteve izvođenja odredbi i druga pitanja iz oblasti teorije šerijatskog prava.

Sva Al-Ğaššāsova pisana djela, spomenuta u djelima drugih autora s njegovom biografijom i ona koja on sam spominje u *Aḥkām al-Qur'ānu* i drugim djelima moguće je svesti na ukupno šesnaest, a ta su:

1. *Komentar (Šarḥ) djela Al-Ğāmi' al-kabīr* Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija,
2. *Komentar (Šarḥ) djela Al-Ğāmi' al-ṣaġīr* Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija,
3. *Komentar (Šarḥ) djela Al-Manāsik* Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija,
4. *Sažeti komentar (Ta'liq) djela Kitāb al-aṣl* Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija,
5. *Komentar (Šarḥ) Al-Ḥaššāfovog djela Adab al-qaḍā'*,
6. *Komentar (Šarḥ) Al-Ṭaḥāwījevog Al-Muḥtašara,*
7. *Kompendij (Muḥtašar) Al-Ṭaḥāwījevog djela Iḥtilāf al-'ulamā'*,
8. *Sažeti komentar (Ta'liq) Al-Ṭaḥāwījevog djela Al-Šurūṭ,*
9. *Komentar (Šarḥ) Al-Karḥījevog Al-Muḥtašara,*
10. *Komentar (Šarḥ) djela Al-Asmā' al-ḥusnā,*
11. *Kitāb al-ašriba,*
12. *Mas'ala al-qur',*
13. *Masā'il al-ḥilāf,*
14. *Ğawābāt al-masā'il,*
15. *Kitāb uṣūl al-fiqh,*
16. *Aḥkām al-Qur'ān.*

Nakon uvoda, započet ćemo okvirno upoznavanje s njegovim djelima dotičući se najvažnijih pitanja vezanih za njih, s osvrtom na sadržaje i pružanjem uvida u autorove metode komentaranja, sumiranja i pisanja.

1. *Komentar (Šarḥ) djela Al-Ğāmi' al-kabīr* Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija

Djelo *Al-Ğāmi' al-kabīr fī al-furū'* mudžtehida Abū 'Abdillāha Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija al-Ḥanafija (umro 187/802.) "ubraja se među bazne izvore hanefijskog mezheba. Ono je sakupilo mezhebska kazivanja i tekstove. Smatra se obrascem originalnoga rada budući da u sebi sadrži zavidnu preciznost u razvijanju pravila o jeziku i načela matematike. Vjerovatno je autor djelo napisao da bude obrazac, na osnovu kojeg će fakihi moći mjeriti svoju zrelost i kompetentnost u

izvođenju mezhebskih ogranaka."² Zato se, kako Hāgī Ḥalifa primjećuje u osvrtu na ovo djelo, "prema njemu pružaju vratovi istraživača kad žele istražiti, pojačava im se potreba da brinu o ljepoti njenih riječi da pišu komentare i učine ga jasnijim." Nakon toga, Hāgī Ḥalifa navodi brojne komentare među kojima i "*Komentar* a Aḥmada ibn ʿAlija, poznatoga kao Al-Ġaṣṣās, koji je umro 370. godine."³

Ovo djelo se u većini biografskih izvora navodi po pripadanju Al-Ġaṣṣāsu.⁴ Al-Ġaṣṣās je i sam ovo djelo spomenuo na više mjesta u svojim djelima.⁵ Njegov *Komentar* iznosi 900 listova, a na svakoj stranici je po devetnaest redova. Tri dijela (prvi, drugi i četvrti, dakle bez trećega) nalaze se u Dār al-kutub al-miṣriyya.⁶ Postoji i jedan kopirani primjerak na Islamskom univerzitetu u Medini.⁷

Vjerovatno je ovo bilo prvo djelo koje je napisao Al-Ġaṣṣās sudeći po tome što prepisivač djela (godina prepisivanja 560.) napominje da ga je Al-Ġaṣṣās završio 348., u Bagdadu, odnosno četiri godine nakon povratka iz Nejsabura i preuzimanja katedre i dužnosti muftije od učitelja Al-Karḥija u Bagdadu.

2. *Komentar (Šarḥ) djela Al-Ġāmiʿ al-ṣaġīr* Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija

Prilikom osvrta na djelo *Al-Ġāmiʿ al-ṣaġīr* Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija, Hāgī Ḥalifa je u djelu *Kašf al-zunūn* rekao: "To je jedno blagodarno djelo koje je, prema Al-Bazdawijevoj tvrdnji, obuhvatilo 1.532 pitanja. Razlikama je posvećeno 170 pitanja, a zaključivanju analogijom i tradiranju samo dva pitanja. Ugledni naučnici su ga veličali tvrdeći: čovjek ne može donositi fetve niti sudske odluke ukoliko ne zna pitanja iz njega. Šams al-Aimma al-Saraḥsī al-Ḥanafī (umro 490/1096.) u svome *Komentaru* na *Al-Ġāmiʿ al-ṣaġīr* rekao je: 'Razlog što ga je Muhammad napisao jeste to što je Abū Yūsuf, nakon što je Muhammad završio pisanje djela, zamolio ga da napiše i jedno djelo u kojem će biti sabrano sve ono što se pamti i prepričava od Abū Ḥanīfe. Nakon što je sve sabrao i knjigu pokazao, Abū Yūsuf je komentarisao:

² Al-Kawṭarī, *Bulūġ al-amāni fī sīra al-imām Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Šaybānī*, str. 59-60.

³ *Kašf al-zunūn*, I, str. 569.

⁴ Pogledati biografske izvore u drugom poglavlju prvog dijela disertacije.

⁵ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, III, str. 212.; *Šarḥ adab al-qaḍāʾ*, str. 558.

⁶ Vidjeti: *Katalog rukopisa* Dār al-kutub al-miṣriyya, pod slovom *šīn* (fiqh Ḥanafī, str. 112., 745-746.).

⁷ Vidjeti: Kritičko izdanje drugog dijela *Komentara* Al-Ṭalḥāwijevo *Al-Muḥtaṣara*, I, str. 67.

'Krasno je to kako je Abū 'Abdillāh sve zapamtio i od mene dosljedno prenio. Omašku je počinio u vezi sa samo tri pitanja'. Tada mu je Muḥammad odgovorio: 'Ja nisam omahnuo već si ti malo poboravio te rivajete'. 'Alī al-Qummī je, uprkos svome visokome naučničkom rang, isticao da se ne razdvaja od te knjige, ni kad je kod kuće, ni kad je na putovanju. Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī (tj. Al-Ġaṣṣās) je rekao: 'Ko se dobro uputi u ovu knjigu, bit će najupućeniji među nama; ko je nauči, bit će najučćeniji. Naši učitelji nikog nisu imenovali kadijom dok ga nisu propitali o tome djelu, pa ako je znao, imenovali su ga, a ako nije znao, uvjetovali su mu da ga nauči'. Jedan naš učitelj veli da se mnoga pitanja iz njega spominju i u *Al-Mabsūṭu*, a ovo zbog toga što se pitanja iz ove knjige dijele na tri dijela: jedan dio o onome o čemu rivajet postoji samo u tom djelu; drugi dio o onome o čemu ima spomena u drugim knjigama, ali nema jasnog obavještenja da li su to riječi Abū Ḥanife ili nekog drugog (ovdje se u odgovoru na svako pitanje ističe da se zasniva na riječima Abū Ḥanife); treći dio je o onome što se spominje u drugim knjigama, a ovdje se ponavlja drugim riječima tako što od izmijenjenih riječi ima koristi više nego u ranije iznesenoj formulaciji u literaturi'. Zatim dodaje: 'Cilj trećeg dijela je ono što je istaknuo i fakih Abū Ġa'far al-Handawānī u svom djelu koje je naslovio *Kašf al-ġawāmiḍ*.'"

Nakon toga Ḥāġī Ḥalīfa navodi mnogobrojne komentare djela, kojih ima trinaest ili više, a među njima su i *Komentar* Abū Ġa'fara Al-Ṭaḥāwīja (umro 321/933.) i *Komentar* a Aḥmada ibn 'Alīja, poznatoga kao Al-Ġaṣṣās al-Rāzī (umro 370/980.).⁸

Ovaj *Komentar* se Al-Ġaṣṣāsu pripisuje i u drugim izvorima. Al-Adirnavī ga spominje u djelu *Mahāmm al-fuqahā'*, Al-Laknawī u djelu *Al-Nāfi' al-kabīr*, a Ibn Quṭluwbugā u djelu *Tāġ al-tarāġim*.⁹

3. *Komentar (Šarḥ) djela Al-Manāsik Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija*

Ovaj *Komentar* spominje i sam Al-Ġaṣṣās u svome *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*, ukazujući na to da su pitanja koja se razrađuju u Al-Ṭaḥāwījevom *Al-Muḥtaṣaru* gotovo sva uvrštena i u djelu *Manāsik al-imam Muḥammad*, koja je on pojasnio u svome *Komentaru*. Uprkos tome, *Komentaru* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar* ne nedostaje isticanja sekvenci i primjera koji su odredili velike domete pitanja.¹⁰

⁸ *Kašf al-zunūn*, I, str. 563.

⁹ Vidjeti: Al-Adirnavī, *Mahāmm al-fuqahā'*, list br. 69., 70.; Al-Laknawī, *Al-Nāfi' al-kabīr li man yuṭālī 'Al-Ġāmi' al-ṣaġīr*, str. 35.; Ibn Quṭluwbugā, *Tāġ tarāġim*, str. 96.; *Kašf al-zunūn*, I, str. 563.

¹⁰ Kritičko izdanje drugog dijela *Komentara* Al-Ṭaḥāwījevog *Al-Muḥtaṣara*, I, str. 68.

Ovaj *Komentar* se s pripisivanjem Al-Ğaššāšu spominje i u drugim izvorima. Ibn al-Nadīm ga spominje u *Al-Fihristu*, a Al-Ittiqānī na posljednjem listu svoga osvrta na Al-Ğaššāšov *Komentar* Al-Ṭaḥāwījevog *Al-Muḥtašara*. Spominju ga i Ismā'il-bāšā al-Baġdādī u djelu *Hadiyya al-‘ārifin* i Ibn Quṭluwbuġā u djelu *Tāğ al-tarāğim*.¹¹

4. Sažeti komentar (*Ta'liq*) djela *Kitāb al-aṣl*/Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija

Ovo djelo spominje Al-Ğaššāš u svome *Komentaru* na Al-Ḥaššāfovo djelo *Adab al-qaḍā'*, kad na njega upućuje. Međutim, mi u biografskoj literaturi nigdje nismo naišli na podatak da mu ga iko pripisuje.¹²

5. *Komentar (Šarḥ)* Al-Ḥaššāfovog djela *Adab al-qaḍā'*

Autor djela *Adab al-qaḍā'* je hanefijski fakih, Aḥmad ibn 'Umar al-Šaybānī, poznat kao al-Ḥaššaf (umro 261/874.). Građu u djelu je rasporedio u 120 poglavlja. Djelo je, kako ga ocjenjuje Ḥlāği Ḥalifa, "pregled svega što je potrebno istraživačima, zadnje pribježište njihovim nastavljačima, usljed čega je dobro prihvaćan i komentaran od strane učenjaka, koji se u stvarima načela i odredbi pitaju kakav je bio Aḥmad ibn 'Alī al-Ğaššāš." Nakon toga Ḥlāği Ḥalifa navodi one koji su komentarisali djelo, da bi ih nabrojao ukupno devet.¹³

Ovaj *Komentar* se Al-Ğaššāšu pripisuje i u drugim izvorima. Tako je zabilježeno u djelima *Mahāmm al-fuqahā'*, *Hadiyya al-‘ārifin*, *Al-Fawā'id al-bahiyya*,¹⁴ a autor djela *Tārīḥ al-turāt al-‘arabi* izvještava o znatnom boju njegovih rukopisnih primjeraka.¹⁵

Ovo djelo je u redakciji Farḥata Ziyāde štampano u jednoj knjizi i objavljeno 1979. godine u izdanju Američkog univerziteta u Kairu. Objavio ga je i As'ad Ṭarābzūnī al-Ḥusaynī, 1400/1979. godine u izdanju Dār našr al-ṭaḳāfa, također u Kairu.

¹¹ *Al-Fihrist* (Ṭahrān, 1350/1971., str. 261.) navodi ga pod naslovom *Kitāb al-Manāsik*. Vidjeti i: *Komentar* Al-Ṭaḥāwījevog *Al-Muḥtašara*, list br. 386, rukopisa br. 717. u Sulejmanija biblioteci u Istanbulu; *Hadiyya al-‘ārifin*, I, str. 67.; *Tāğ al-tarāğim*, str. 96.

¹² Vidjeti: *Šarḥ Adab al-qaḍā'*, str. 613-614., 673.

¹³ Vidjeti: *Kašf al-zunūn*, I, str. 46.

¹⁴ *Mahāmm al-fuqahā'*, list br. 68.; *Hadiyya al-‘ārifin*, I, str. 166.; *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 28.

¹⁵ Vidjeti: Fu'ād Sazkin, *Tārīḥ al-turāt al-‘arabi*, III, str. 87.

Osvrt na Al-Ğaṣṣāṣov metod u ovom *Komentaru*

Ovo djelo se razlikuje od drugih Al-Ğaṣṣāṣovih djela. Doima se kao diktat tokom nastave. Ono što je u Al-Ğaṣṣāṣovom djelu jasno Al-Ğaṣṣāṣ uopće ne komentariše. Zato na nekim mjestima napominje: "Preostala pitanja iz ovog poglavlja su razumljiva usljed čega nismo našli za shodno da ih ističemo."¹⁶

Ono što je zahtijevalo posebno objašnjenje često je svedeno na par napomena tako što se komentator klonio duljenja, kako je to i nagovijestio,¹⁷ da bi se u drugim prilikama, dao na nizanje argumenata s pojedinačnim pojašnjenjima i detaljnim razmatranjima,¹⁸ ponekad usput ukazujući i na svoje druge radove onima koji žele imati šire uvide u predmet razmatranja.¹⁹

Ono što upućuje na mogućnost da se radilo o diktiranju tokom nastave može biti to što čitaocu nije teško uvidjeti da ima ponavljanja nekih pitanja, odustajanja od komentaranja uz pružanje kratkog odgovora koji znatiželjnog odbija od postavljanja pitanja, traženja komentara i potpunijeg odgovora.²⁰ To je, naravno, rezultiralo skromnim kompozicijskim rasporedom građe i neodgovarajućim nizanjem pitanja.

Zbog navedenih slabosti, ovo djelo se razlikuje od ostalih Al-Ğaṣṣāṣovih djela u kojima je sebe cijeloga unosio u razmatranje problema, isticanje detaljnih dokaza i raspravljanje o njima, uz lijepo izlaganje i majstorsko raspoređivanje građe.

6. *Komentar (Šarḥ) Al-Ṭaḥāwījevog Al-Muḥtašara*

Djelo *Al-Muḥtašar fī furūʿ al-ḥanafīyya* Abū Ğāʿfara Aḥmada ibn Muḥammada Al-Ṭaḥāwīja (umro 321/933.) ubraja se među najbolja djela hanefijskog mezheba, jer zahvata sva temeljna pitanja i njihova ishodišta. Priređivač njegovoga kritičkog izdanja Abū al-Wafāʾ al-Afġānī veli: "Ovo je prvi, najoriginalniji i najbolji kompendij građe o našem mezhebu. On sadrži najtačnije rivajete naših velikana, znanje najviših dometa i najodabranije fetve. U njemu se pitanja vide u jasnoj formi, što rječito govori ne samo o imamu koji ih je izložio, već i o predvodnicima mezheba kao što su Abū Yūsuf, Muḥammad, Zufar i Al-Ḥasan ibn Ziyād. Ako oko nekog pitanja postoji više stavova, Al-Ṭaḥāwī prednost daje jednome ispred drugoga izlažući rivajete kao ishodišta različitih stavova i

¹⁶ Vidjeti: op. cit. str. 646.

¹⁷ Vidjeti: str. 589., 596. i druge.

¹⁸ Vidjeti: str. 96-97., 113. i dalje.

¹⁹ Vidjeti: str. 598.

²⁰ Vidjeti: str. 655., 745. i dalje.

obrazlažući uporišta naznačenih prednosti. U djelu se može naići i na pitanja o kojima nema definicija iznesenih od strane mezhebskih predvodnika, već ih on izvodi iz njihovih pogleda, ili uzgrednih opaski iznesenih u kontekstu razmatranja drugih pitanja, ili preuzimajući ih iz indikacija njihovih tekstova, da bi ih decidno izložio sa sebi svojstvenom revnošću. Uprkos nevelikom obimu, u djelu se mogu naći pitanja koja se ne mogu naći u drugim tekstovima, pa ni u kasnijim opsežnim razradama i djelima. Uprkos sažetosti, ono nije lišeno dokazivanja citatima iz Allahove (dž.š.) Knjige, Poslanikovog sunneta i analogije."²¹

Govoreći o ovom djelu, Hāḡī Ḥalifa tvrdi: "Napisao ga je u dužoj i u kraćoj verziji, a rasporedio ga je slično kao što je Al-Muzannī rasporedio svoj *Al-Muḥtaṣar*, tako što je pisanje započeo zahvalom Allāhu (dž.š.) s čijim određenjem se odlučuje na pisanje, nakon čega veli: 'U ovom djelu sam sabrao kategorije fikha koje se moraju znati, iznijevši pritom odgovore na njih, pozivajući se na stavove Abū Ḥanife, Abū Yūsufa i Muḥammada'. Mnogi su osjetili želju da ga komentarišu i komentarisali su ga." Hāḡī Ḥalifa nakon toga nabroja njegove komentatore među kojima spominje i "predvodnika a Ḥmāda ibn 'Alīja, poznatoga kao Al-Ġaṣṣāṣ al-Ḥanafī, koji je umro 370. godine po Hidžri."²²

U većini djela koja obuhvataju biografske podatke o Al-Ġaṣṣāṣu, *Komentar* se pripisuje njemu. On na *Komentar* ukazuje na mnogim mjestima u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*.²³ Isti *Komentar* je kritički obrađivala grupa iztraživača na Univerzitetu Umm al-Qurā u Mekki u vidu radova za sticanje akademskih naučnih zvanja iz oblasti islamskoga zakonodavnog prava.²⁴ Stanovit dio jednoga rukopisnog primjerka *Komentara* nalazi se u Dār al-kutub al-miṣriyya, a ostatak u Sulejmanijskoj biblioteci u Istanbulu.²⁵ Na posljednjem listu istanbulskog primjerka prepisivač je napisao: "Na primjerku s kojeg sam ja sačinio ovaj prijepis vidio sam da je rukopisom Qawām al-Dīna al-Ittiqānija

²¹ *Muḥtaṣar al-Taḥāwī, Al-Muqaddima*, str. 4.

²² *Kaṣf al-zunūn*, II, str. 1627.

²³ Vidjeti primjerice: I, str. 99., 487. i II, str. 54.

²⁴ Zamolili smo svoga cijenjenog profesora 'Abd al-Ḥayya al-Farmāwīja, koji predaje na Univerzitetu Umm al-Qurā, da nam omogući kopiranje jednoga takvog rada. On nam je, Allah ga nagradio, osigurao primjerak jednog dijela kritičke obrade Drugog dijela *Komentara* Al-Taḥāwījevog *Al-Muḥtaṣara*, zapravo, doktorske disertacije iz islamskoga zakonodavnog prava koju je kandidat Sā'id Muḥammad Bakdāš odbranio 1412/1991., a koja se nalazi u Centralnoj biblioteci Univerziteta Umm al-Qurā pod br. 1924. Ova knjiga nam je, kako smo naprijed isticali, veoma dobro poslužila.

²⁵ Vidjeti: Al-Kawṭari, *Al-Ḥāwī fi sira Abi Ġa'far al-Taḥāwī*, str. 37., gdje Al-Kawṭari za predmetni *Komentar* veli da je ostvario "vrhunske domete preciznosti, znanja i naracije".

al-Fārābija²⁶ ispisano kako slijedi: 'Ovo je djelo koje je sačinio prvak, predvodnik, učenjak bez premca u islamskim naukama, al-Rāzī. To je jedna knjiga kojoj ravna nije napisana sve do našeg zemana, niti će biti sve do Sudnjeg dana. Ko je zaobiđe, zaobišao je ono što ju neupitno treba, a ko do nje dođe, ne treba mu ni vode ni hljeba. Autor joj je: *Nedostižni učenjak i pregalac, bez sebi ravnog druga, al-Rāzī, dostojan priznanja i zasluga*. Međutim, on tako ne stoji na raspolaganju čitaocima i u drugim krajevima, a ako negdje i postoji neki primjerak, zacijelo je sasvim rijedak, prvenstveno zbog ravnodušja i lijenosti onih koji bi se njime trebali baviti te odsustva volje da se kritički obrađuje budući da su se oni na neki način već zasitili kompendija kojih se nikad ne bi smjeli zastiti, posebno zato što je vrlo malo njihovih očuvanih primjeraka. Ja sam u svome primjerku, u skladu s vlastitim mogućnostima, korigovao, istina malobrojna, mjesta kojima je bilo potrebno korigovanje. Nastavit ću, s Allahovom pomoći, korigovati ih ako za to nađem vremena. Nadam se da će se naći i neko drugi ko će ih korigovati. Ja sam, zapravo, korigovao prvenstveno ono što je propušteno 751. (1350.) godine u Egiptu nadajući se da je to sada kako treba ispravljeno."

Dakle, ovo je napisao Amīr Kātib ibn Amīr, zvani Qawām al-Dīn al-Fārābī, koji je nešto opširnije pisao o Al-Ġaṣṣāšu. Nije propustio naglasiti da je Al-Ġaṣṣāš učio pred šejhom Abū al-Ḥasanom al-Karḥijem, a on pred Abū Saʿīdom al-Bardaʿijem, a on pred Abū Ḥāzimom al-Qādijem, a on pred ʿĪsom ibn Abānom, a on pred Muḥammadom ibn al-Ḥasanom al-Šaybānijem, a on pred Abū Ḥanīfom, a on pred Ḥammādom, koji je slušao kazivanja Ibrāhīma al-Naḥʿīja, a on od ʿAlqamea, a on od ʿAbdullāha ibn Masʿūda (r.a.) koji je neposredno slušao Allahovog Poslanika (s.a.v.s.).²⁷

Prilikom predstavljanja ovoga *Komentara*, natuknuli smo da je Ḥāġī Ḥalifa istaknuo kako je Al-Ṭaḥāwī napisao "dužu i kraću verziju *Al-Muḥtaṣara*." Na prvom listu istanbulskog rukopisa postoji dragocjeno saopćenje u kojem je Ġārullāh al-Rūmī²⁸ napisao da "Al-Ṭaḥāwījevih

²⁶ Biografijski podaci o njemu su bili izloženi u trećem poglavlju (vidjeti i *Registar imena* na kraju disertacije).

²⁷ Vidjeti: Al-Ġaṣṣāšov *Komentar* Al-Ṭaḥāwījevog *Al-Muḥtaṣara*, posljednji list (br. 386.) trećeg dijela rukopisnog primjerka iz Sulejmanijске biblioteke u Istanbulu (Ġārullāh, br. 717.).

²⁸ Wali al-Dīn ibn Mustafā al-Qusṭantīni, Abū ʿAbdillāh, zvani Ġārullāh al-Rūmī al-Ḥanafī (1151/1738.), fakih i pravni teoretičar. Boravio je sedam godina u Mekki. Nastanio se u Istanbulu gdje je, u blizini Fatihove džamije, sagradio medresu i biblioteku. Ukopan je u dvorištu medrese, a biblioteka mu je premještena u Džamiju sultana Bajazida. Napisao je nekoliko djela na arapskom jeziku, a najpoznatija su: *Faḍā'il al-ġihād*, *Ḥaṣīya ʿalā tafsīr al-Bayḍāwī* (vidjeti: *Mu'ġam al-mu'allifin*, XIII, str. 168.; *Al-A'ām*, VIII, str. 118.).

Al-Muḥtaṣara ima dva: *Mali* i *Veliki*, a da je Al-Ğaṣṣāš komentarisao Mali, što ne bi trebalo ispuštati iz vida."²⁹

7. *Kompendij* Al-Ṭaḥāwījevog djela *Iḥtilāf al-‘ulamā’*

Abū Ğa‘far al-Ṭaḥāwī se proćuo po raskošnom znanju iz brojnih naućnih disciplina, a temeljito poznavanje razlika u ućenjima rodonaćelnika moće se smatrati njegovom najupećtljivijom naućnom odlikom, dotle da je opisivan kao "ekspert za sve islamske pravne škole". Njegovo djelo *Iḥtilāf al-‘ulamā’* mamilo je divljenje i poštovanje kasnijih ućenjaka, prvenstveno zato što su veoma visoko ocjenjivane autorove ćiste namjere i naućna nepristrasnost. Usljed iznimne općirnosti, budući da se sastoji iz stotinu trideset i nešto tomova, djelo je zahtijevalo jedno saćetije izlaganje. Meću onima koji su ga rezimirali bio je i Al-Ğaṣṣāš.

Govoreći o poznavanju razlika meću ućenjima rodonaćelnika, kao umijeću potonjih istraćivaća, Ḥāĝī Ḥalifa je rekao: "O tome je pisao jedan broj pregalaca. Jedan od njih je bio Abū Ğa‘far Aḥmad ibn Muḥammad al-Ṭaḥāwī al-Ḥanafī koji je umro 321. (933.) godine. Njegovo djelo neki nazivaju *Iḥtilāf al-riwāyāt* (*Razlike u kazivanjima*), a sastoji se iz stotinu trideset i nešto tomova. U skraćenoj formi ga je izloćio Aḥmad ibn ‘Alī al-Ğaṣṣāš al-Ḥanafī, koji je umro 370. (980.) godine."³⁰

Ovaj *Kompendij* spominje i Al-Kawṭarī u kontekstu osvrta na Al-Ṭaḥāwījeva pisana djela, kojom prilikom veli: "*Iḥtilāf al-‘ulamā’* se sastoji iz oko stotinu trideset tomova. U skrećenoj formi ga je interpretirao al-Rāzī al-Ğaṣṣāš. Njegov *Kompendij* se nalazi u Biblioteci Ğārullāha Walī al-Dīna u Istanbulu. Kad je rijeć o izvorniku, ja nisam imao priliku naići na njega. Dio koji se nalazi u Egipatskoj nacionalnoj biblioteci jeste dio Al-Ğaṣṣāšovoga *Kompendija* na Al-Ṭaḥāwījevo djelo *Iḥtilāf al-‘ulamā’*, samo što je grećkom pripisan Al-Ṭaḥāwiju."³¹ I autor djela *Tārīḥ al-turāt al-‘arabī* ukazuje na postojanje rukopisa ovog *Kompendija* u bibliotekama Egipta i Turske.³²

Kompendij je 1414/1993. godine štampan u kritićkoj obradi ‘Abdullāha Nađira Aḥmada u pet tomova, u izdanju Dār Bašā’ir al-islāmiyya u Bejrutu. Priređivać je u *Uvodu* odbacio eventualne sumnje u

²⁹ Vidjeti: Al-Ğaṣṣāšov *Komentar* Al-Ṭaḥāwījevog *Al-Muḥtaṣara*, prvi list istanbulskog rukopisa (Ğarullāh, br. 717.).

³⁰ *Kaṣf al-zunūn*, I, str. 32.

³¹ Vidjeti: Al-Kawṭarī, *Al-Ḥawī*..., str. 36.; Al-Kawṭarī, *Al-Maqālāt*, str. 472.

³² Fu‘ād Sazkin, *Tārīḥ al-turāt al-‘arabī*, III, str. 95.

pogledu pripadanja *Kompendija* Al-Ğaššāšu potkrijepivši tvrdnje čvrstim naučnim dokazima koji otkanjaju svaki i najmanji razlog sumnji.³³

Naučna vrijednost ovog *Kompendija* i Al-Ğaššāšov metod sažimanja

Sažimanje opširnih djela nije jednostavan posao zato što priroda posla uvjetuje da čovjek tokom sažimanja dosta iz sadržaja opširnog djela ispusti, ali tako da ispuni važan zahtjev a to je da ne prouzrokuje velike promjene na temeljnim obilježjima izvornog djela. Al-Ğaššāš je prilikom sažimanja djela *Ihtilāf al-‘ulamā’* uspio ispuniti upravo taj uvjet, jer je mnogo ispustio iz sadržaja djela, a očuvao mu temeljna obilježja.

U ono što je Al-Ğaššāš ispuštao spada navođenje detaljih primjera i dokazivanja koja se odnose na neko pitanje te njihovo razmatranje s različitih stanovišta u izvorniku, budući da je autor izvornika, Al-Ṭahāwī, na osnovama svojih djela *Muškil al-āṭār*, *Šarḥ ma ‘ānī al-āṭār* i drugih, bio poznat po tome što je volio opširno obrazlagati te po snazi duha koji se nije mogao zasititi traženja uporišta u različitim kazivanjima o nekom pitanju, navođenja tradicionalističkih dokaza i njihovog sravnjivanja s racionalističkim dokazima, kao ni detaljnog naučnog polemisanja s nosiocima stavova o predmetnim pitanjima.³⁴

Al-Ğaššāš u *Kompendiju* ne razmatra ista pojedinačna pitanja već se u većini slučajeva zadovoljava samim razmatranjem pitanja, tako što izlaganje započinje s iznošenjem stava Abū Hanife i njegovih saradnika, predstavivši ih riječima: "Naši predvodnici vele", nakon čega ističe one koji su saglasni sa stavovima hanefijskih predvodnika. Kad ne navodi sve

³³ Jedan mali izvod iz drugog dijela *Kompendija* štampan je u Pakistanu (1391/1971.) u redakciji Muḥammada Šağira al-Ma‘šūmija. Priređivač tvrdi da je ono što je priredio izvornik Al-Ṭahāwijevo djelo *Ihtilāf al-‘ulamā’* poričući mogućnost da se radi o Al-Ğaššāšovom *Kompendiju* jer, kako veli, "nema dokaza koji potvrđuju da je djelo Al-Ğaššāšovo", uprkos brojnim primjerima iz teksta koji jasno svjedoče da je *Kompendij* Al-Ğaššāšov. Na primjer, na str. 101. izdanja u Al-Ma‘šūmijevoj redakciji postoji Al-Ğaššāšov prigovor Al-Ṭahāwiju u kojem pisac *Kompendija* polemše s autorom djela, gdje doslovce stoji: "Abū Bakr veli: 'Ono što je rekao Abū Ğa‘afar nije tačno'." Ko bolje osmotri *Kompendij*, naći će mnoge Al-Ğaššāšove komentare ili opaske na Al-Ṭahāwijeve stavove. To se da prepoznati iz riječi kojima Al-Ğaššāš navodi svoje ime, kao npr. "Abū Bakr ističe; Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Rāzī, pak, kaže," itd... (Vidjeti: ‘Abdullāh Nađir, *Predgovor* kritičkom izdanju Al-Ğaššāšovog *Kompendija* na Al-Ṭahāwijevo djelo *Ihtilāf al-‘ulamā’*, str. 85-88.)

³⁴ Vidjet ćemo da Al-Ṭahāwī, primjerice, u djelu *Šarḥ ma ‘ānī al-āṭār* detaljno, na više od šest stranica, zahvata pitanje jedenja mesa od guštera, dok isto pitanje u Al-Ğaššāšovom *Kompendiju* Al-Ṭahāwijevo djelo *Ihtilāf al-‘ulamā’* ne zauzima ni cijelu stranicu (vidjeti: *Šarḥ ma ‘ānī al-āṭār*, IV, str. 197-202.; *Muḥtaṣar Ihtilāf al-‘ulamā’*, III, str. 211.).

takve, obično istakne imama Mālika pridružujući mu fakihe koji su s njim saglasni. Tako on kontinuirano navodi stavove fakiha. Vrlo često ono što je diskutabilno postavlja na sami početak razmatranja, a ako niko od fakiha nema drugačiji stav, usljed svoje nepokolebljive privrženosti preciznosti i pouzdanosti u prenošenju obično kaže: "Ništa o ovome nije posebno sačuvano od Mālika", ili: "U vezi s ovim od Mālika nema nikakve posebne predaje."³⁵ Slične riječi koristi i kad ukazuje na Abū Ḥanīfine stavove.

Uprkos prirodi samog skraćivanja, Al-Ğaṣṣās se u *Kompendiju* nije zadovoljavao isticanjem samo stavova rodonačelnika afirmisanih pravnih škola i njihovih saradnika, već je vodio računa da istakne i stavove drugih mudžtehida čije škole nisu afirmisane niti njihova naučavanja u cijelosti zabilježena, kao što su bili Al-Awzā'ī (umro 157/773.), Sufyān al-Ṭawrī (umro 161/777.), Layṭ ibn Sa'd (umro 175/791.), 'Utmān al-Battī (umro 143/760.), Ibn Abī Laylā (148/765.), Al-Ḥasan ibn Šāliḥ (umro 167/783.) i drugi fakihi mudžtehidi čiji stavovi nisu u cijelosti zabilježeni niti su im naučavanja kompletno zapamćena.³⁶ Al-Ğaṣṣās je, također, mnogo bilježio iz kazivanja fakiha Poslanikovi drugova(aṣḥāb) i generacij koja je uslijedila za ashabima (tābi'ūn), kako bi udovoljio i njihovim pravima, da se zna kako su i oni mislili.

Upravo zbog toga se ovaj *Kompendij* smatra važnim izvorom u sticanju uvida u naučavanja klasičnih učenjaka i u spoznavanju njihovih pogleda na neusaglašena pitanja. Ono se čak smatra iscrpnim registrom u toj oblasti, posebno u onom što se tiče stavova predvodnika čija naučavanja su zagubljena. Ovaj *Kompendij* nam je sačuvao i dokaze neupitnoga Al-Ṭaḥāwījevog istraživačkog genija. Pisac *Kompendija* nije propustio ni unijeti poneku polemiku s Al-Ṭaḥāwījem oko nekoga tradicionalističkog stava, u čijim okvirima obrazlaže naznake slabosti i razlike neprihvatljivosti podupirući autorov stav koji će biti još utemeljeniji ukoliko se uzima lišen naznačenih slabosti. Al-Ğaṣṣās je Al-Ṭaḥāwījeva izlaganja i stavove označavao riječima: "Rekao je Abū Ğa'far." Ovo je veoma zastupljeno u knjizi tako da se može reći da Al-Ṭaḥāwījeve stavove prenosi u vezi s pretežnim brojem pitanja razmotrenih u knjizi. Međutim, ako je Al-Ğaṣṣās imao komentar na neki Al-Ṭaḥāwījev pogled ili stav, ili ako je imao šta prigovoriti na nešto što je uzeo kao predmet komentara, Al-Ğaṣṣās je to naznačavao riječima: "veli" ili "Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī, pak, veli."³⁷

³⁵ Vidjeti: *Muḥtaṣar Iḥtilāf al- 'ulamā'*, I, str. 287., II, str. 162., i druga mjesta.

³⁶ Biografske skice ovih učenjaka će biti izložene u drugom poglavlju, kad budemo govorili Al-Ğaṣṣāsovoj metodologiji zahvatanja fikhskih odredbi.

³⁷ Vidjeti: *Muḥtaṣar Iḥtilāf al- 'ulamā'*, I, str. 281., 291., 295.; II, str. 454., 468.

Uopćeno kazano, premda je ovo djelo po svojoj naravi i sadržini kompendij, sa stanovišta kvaliteta i značaja potvrđuje autorovu naučnu zrelost i enciklopedističku opredijeljenost. To je djelo koje je islamskoj literaturi i bibliotekama u naslijeđe predalo poglede klasičnih učenjaka o neusaglašenim pitanjima, kako onih čija su pravna naučavanja izučavana i razrađivana, tako i onih na čije se stavove može naići samo uz uporno traganje po bogatoj klasičnoj literaturi, po čemu i autoru izvornog djela i autoru *Kompendija* i priređivačima pripadaju neosporne zasluge.

8. *Sažeti komentar (Ta'liq) Al-Ṭaḥāwījevog djela Al-Šurūṭ*

Ovo djelo se pripisuje Al-Ğaššāšu, a iz njega ponešto preuzima Al-Muṭarrizī³⁸ u svome znamenitom djelu *Al-Muğrib fī tartīb al-mu'rib*.³⁹

Al-Ṭaḥāwī je bio poznat po tome što je bio plodan djelatnik, okupiran razmatranjem osnovnih načela vjerovanja. Svoja bogata naučna iskustva i dugotrajnu spisateljsku praksu je založio djelima iz ove oblasti kao što su: *Kitāb al-šurūṭ al-kabīr*, *Kitāb al-šurūṭ al-šağīr*⁴⁰ i *Muḥtaṣar al-šurūṭ*. Isto tako se za Al-Ğaššāša zna da je mnoga Al-Ṭaḥāwījeva djela popratio komentarima ili kompendijima, kao što su naprijed isticali: *Komentar* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*, *Kompendij* Al-Ṭaḥāwījevog djela *Iḥtilāf al-ulamā'*. Prema tome, ništa neočekivano nema u tome što je Al-Ğaššāš napisao i *Komentar* na djelo *Al-Šurūṭ*, premda nismo uspjeli doći do podatka gdje se danas nalazi makar jedan primjerak *Komentara*.

9. *Komentar (Šarḥ) Al-Karḥījevog Al-Muḥtaṣara*

Abū al-Ḥasan 'Ubaydullāh ibn al-Ḥasan al-Karḥī (umro 340/951.) ubraja se među Al-Ğaššāšove velike učitelje kod kojih je dugo sticao znanja i pretrpio njihove uticaje. Autor je brojnih djela iz fikha i usula. Jedno od njih je kompendij iz hanefijskog fikha, naslovljen *Muḥtaṣar al-Karḥī fī furū' al-ḥanafīyya*.

³⁸ Nāṣir ibn 'Abd al-Sayyid ibn 'Alī, Abū al-Faṭḥ al-Ḥawārizmī al-Muṭarrizī (umro 610/1213.), filolog i hanefijski pravnik. Kad je umro, ožaljen je s 300 kasida. Među poznata djela mu se ubrajaju: *Al-Idāḥ* (komentar Al-Ḥarirījevih meqama), *Al-Miṣbāḥ* (iz gramatike), *Al-Mu'rib* (iz lingvistike) koje je opširnije reinterpreterirao i komentarisao u naprijed navedenom djelu *Al-Muğrib fī tartīb al-mu'rib* (vidjeti: Al-Suyūṭī, *Buğya al-wu'āh*, izdanje 'Īsā al-Ḥalabi, 1964. II, str. 311.; *Al-Ğawāhir al-muḍiyya*, III, str. 528.; *Al-A'lām*, VII, str. 348.).

³⁹ Vidjeti: *Al-Muğrib*..., II, str. 47.

⁴⁰ *Kitāb al-šurūṭ al-šağīr* je, dopunjen s pronađenim dodatkom koji pripada djelu *Kitāb al-šurūṭ al-kabīr*, štampan u dva dijela, u kritičkom izdanju Rūḥija Ūziğāna (Bağdād, Iḥya' al-turāt al-islāmī, Diwān al-awqāf).

Za Al-Ğaššāša, koji je već bio poznat po komentarima nekoliko kompendija iz hanefijskog fikha, gotovo očekivano je bilo da se poduhvati komentarisanja *Kompendija* koji je napisao njegov uvaženi učitelj, budući da je na njega imao najsnažniji uticaj. Al-Ğaššāš se uistinu poduhvatio toga zadatka i napisao *Komentar* koji se, njemu pripisan, spominje u mnogobrojnim izvorima.⁴¹

Al-Kawṭarī u *Uvodu* kritičkom izdanju *Al-Risāle* Abū Dāwūda al-Siġistānīja, u osvrtu na njegov *Al-Sunan*, ukazuje na ovaj *Komentar* naglašavajući da mu se obraćao i uvjerio se kako se Al-Ğaššāš često poziva na dokaze iz Al-Siġistānījevih lanaca prenošenja, samo što ni on, nažalost, ne iznosi podatak o tome gdje se makar jedan njegov primjerak danas nalazi.

10. *Komentar (Šarḥ) djela Al-Asmā' al-ḥusnā*

Ovaj *Komentar* se u mnogobrojnim izvorima pripisuje Al-Ğaššāšu ali, uprkos tome, nismo uspjeli saznati gdje se danas nalazi bar jedan njegov primjerak.⁴²

11. *Kitāb al-ašriba*

Ovo djelo spominje i Al-Ğaššāš u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, u kontekstu osvrta na odredbe koje proistječu iz riječi Uzvišenoga: *O, vjernici, vino i kocka i kumiri i strjelice za gatanje su odvratne stvari, šejtanovo djelo. Zato se toga klonite da biste postigli što želite* (Al-Mā'ida, 90.) gdje na djelo ukazuje riječima: "Ima mnogo kazivanja o ovom pitanju koja se prenose od Vjerovjesnika (s.a.v.s.), a podosta od toga mi navodimo u našem djelu *Al-Ašriba*, usljed čega nismo našli sa shodono da o tome ovdje opširno govorimo." Na nekim mjestima u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* mogu se naći drugačije forme Al-Ğaššāšovog ukazivanja na predmetno djelo, kao kad npr. kaže: "O toj i sličnim pojavama iscrpno smo govorili u djelu *Al-Ašriba*."⁴³

Iz Al-Ğaššāšovih formulacija kojima ukazuje na spomenuto djelo može se pretpostaviti da je ono opširno, da autor u njemu podrobno potkrjepljuje poglede i iznosi protudokaze onima koji imaju drugačije

⁴¹ Vidjeti: *Kašf al-ẓunūn*, II, str. 1634.; *Al-Ğawāhir al-muḍīyya*, I, str. 223.; *Tāğ al-tarāğim*, str. 96.; *Al-Fawā'id al-baḥiyya*, str. 28.; *Miftāḥ al-sa'āda*, II, str. 183.; *Sullam al-wuṣūl*, list. br. 108.; *Mahāmm al-fuqahā'*, list. br. 68.

⁴² Izvorima navedenim u prethodnoj podnožnoj napomeni, izuzimajući *Kašf al-ẓunūn*, dodali bismo slijedeće: *Al-Ṭabaqāt al-saniyya*, I, str. 480.; *Hadiyya al-ʿārifin*, I, str. 66.; *Ṭabaqāt al-sāda al-ḥanafīyya*, list. br. 7.; *Muḥtaṣar fi Ṭabaqāt al-ḥanafīyya*, list. br. 17.

⁴³ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 582., kao i na str. 580. i str. 581.

stavove, kroz strpljivu polemiku i pružanje dobrih uvida u predmet razmatranja.

12. *Mas'ala al-qur'*

Ovo djelo Al-Ğaššās, također, spominje u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* razmatrajući pitanje mjesečnog pranja prilikom tumačenja riječi Uzvišenoga: *Raspuštenice neka čekaju tri pranja* (Al-Baqara, 228.) kad ističe: "Ovom pitanju smo posvetili jednu knjigu u kojoj smo o njemu daleko opširnije govorili. No, smatramo da je i ovo što smo ovdje rekli zasada sasvim dovoljno."⁴⁴

Iako je o ovom pitanju u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* napisao osam gustih stranica, Al-Ğaššās ukazuje na spomenuto djelo naglašavajući da je to pitanje "u njemu detaljnije iscrpljeno nego ovdje", što govori da je razrada u njemu opširnija, da nudi više argumentovanja, više sučeljavanja stavova i više polemike s drugačijim stavovima.

13. *Masā'il al-ḥilāl*

Priredivač kritičkog izdanja Al-Ğaššāsovog *Komentara* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar* ističe da Al-Ğaššās na brojnim mjestima ukazuje na ovo djelo. "Iz Al-Ğaššāsovog ukazivanja na ovo djelo proizlazi da je ono veoma opširno, da posebno razmatra pitanje razmimoilaženja fikhskih učenjaka iscrpno argumentujući ono što mu je prihvatljivo i replicirajući onome što je sporno. Na nekim mjestima u drugim djelima Al-Ğaššās pojedinim pitanjima zna posvetiti nekoliko stranica, nakon čega ne propušta reći: "O ovome smo iscrpno govorili u djelu *Masā'il al-ḥilāl*", ili: "U vezi sa svim tim može se i duže govoriti, ali o tome ćemo sada ukratko, u skladu s najneophodnijim šta nalažu sadašnje prilike budući da smo to detaljno obrazložili u djelu *Masā'il al-ḥilāl*."⁴⁵

Za kraj osvrta ipak napominjemo da ni u jednome drugom djelu koje govori o Al-Ğaššāsu, makar kad se radi o onima u koja smo mi stekli uvide, nismo našli bilo kakav podatak o ovom djelu.

⁴⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 449.

⁴⁵ Vidjeti: Kritičko izdanje drugog dijela Al-Ğaššāsovog *Komentara* na Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar*, I, str. 72.

14. *Ġawābāt al-masā'il*

Ovo djelo spominju mnogi pisci koji su se bavili Al-Ġaṣṣāšovom životopisom.⁴⁶ U nekim izvorima se navodi pod naslovom *Ġawābāt 'an al-masā'il waradat 'alayh*.⁴⁷ Po nekima je, međutim, moguće da se ovo djelo poistovjećuje s djelom *Al-Wāqī'āt*, koje spominje autor djela *Al-Ġawāhir al-muḍiyya* pripisujući ga Al-Ġaṣṣāšu, kad govori o naslovima koji se u hanefijskoj fikhskoj literaturi vezuju u Al-Ġaṣṣāšovo ime, navodeći: "U vezi s profitiranjem, bolje reći kad se dogodi prodaja s prevarom, od Bakra Ḥuwārzadea se prenosi da je rekao kako je 'Al-Ġaṣṣāš, tj. al-Rāzī, u djelu *Al-Wāqī'āt* naglasio da kupac ima pravo prodano vratiti, a da je prodavac dužan to nazad prihvatiti."⁴⁸

Ovakvu pretpostavku podupire i to što autor djela *Mahāmm al-fuqahā'* spominje *Al-Wāqī'āt* u kontekstu osvrta na Al-Ġaṣṣāšova pisana djela, gdje uopće nije spomenuo naslov *Ġawābāt al-masā'il*.⁴⁹ To na stanovit način sugerše da autor osvrta za dva uporedna naslova smatra da određuju jedno te isto djelo te da naslov *Al-Wāqī'āt* imenuje "pitanja koja su mu iskršavala", odnosno "pitanja koja su mu postavljana", a Al-Ġaṣṣāš na njih odgovarao.

15. *Kitāb Uṣūl al-fiqh*⁵⁰

Ovo djelo se kao Al-Ġaṣṣāšovo navodi u većini izvora koji sadrže biografske podatke o njemu.⁵¹ 'Abd al-Qādir al-Qurašī tvrdi da je to

⁴⁶ Vidjeti: *Miftāḥ al-sa'āda*, II, str. 184.; *Tāğ al-tarāğim*, str. 96.; *Hadiyya al-'ārifin*, I, str. 66.; *Ṭabaqāt fuqahā' al-sāda al-ḥanafīyya*, list br. 7.; *Muḥtaṣar fī Ṭabaqāt al-ḥanafīyya*, list br. 17.

⁴⁷ *Al-Ṭabaqāt al-saniyya*, I, str. 480. i *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 28.

⁴⁸ *Al-Ġawāhir al-muḍiyya*, I, str. 221. Isto je preuzeo i autor djela *Al-Ṭabaqāt al-saniyya* (I, str. 478.).

⁴⁹ Vidjeti: Al-Adirnawī, *Mahāmm al-fuqahā'*, list br. 68.

⁵⁰ U svim klasičnim izvorima djelo se navodi pod naslovom *Kitāb uṣūl al-fiqh* ili kao *Uṣūl al-fiqh*. Međutim, zna se i da je nazivano *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, kako da ga je i priređivač kritičkog izdanja, 'Aḡil al-Našmī, označio na korici knjige. Međutim, nama nije poznato otkud potječe taj naslov. Kao moguće uporište pretpostavljamo to što na posljednjem listu dvaju postojećih rukopisnih primjeraka stoji rukom prepisivača zabilježeno: "Prepisivanje Al-Rāzījevog djela *Al-Fuṣūl* je, uz Allahovu pomoć, izvršio pobožnik koji se nada Njegovoj nagradi i milosti, Muḥammad ibn Mādī..., u ponedjeljak popodne mjeseca rabi' al-āhira 748. godinc, u džamiji Al-Aqṣā." Moguće je da je otuda krenulo korištenje i ovog naslova, pogotovo zato što je u nekim prijelazima djelo navođeno pod potpunijom formulacijom *Kitāb uṣūl al-fiqh li al-'allāma Abī Bakr al-Rāzī al-Ḥanafī al-Šahir bi Al-Ġaṣṣāš* (vidjeti: Uvod kritičkom izdanju u kojem se na str. 28. prilaže kopija lista preuzetog iz rukopisnog primjerka).

⁵¹ Mi smo to naprijed dovoljno isticali, pogotovo u drugom poglavlju disertacije.

veoma korisno djelo.⁵² Al-Ğaṣṣās ga, kroz ukazivanja na njega, veoma često spominje u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, u šta se najlakše možemo uvjeriti u zaključnim opaskama razmatranja pojedinih pitanja, gdje vrlo često ističe: "O ovom pitanju smo iscrpno govorili u djelu *Uṣūl al-fīqh*. Zato ćemo se ovdje zadovoljiti zasad rečenim, a koga ovo pitanje više zanima, neka se obrati navedenom djelu", ili: "O ovom pitanju smo opširno govorili u djelu *Al-Uṣūl*", što znači da je već rečeno dovoljno, ili koristeći slične formulacije iz kojih se može pretpostaviti da je djelo bilo enciklopedijski opširno.⁵³

Ovo djelo se smatra jednim od najvažnijih izvora za kasnije nastalu bogatu hanefijsku fikhsku i teološku literaturu. Govoreći o Al-Ğaṣṣāšovome naučničkom ugledu, Al-Kawṭarī veli: "Njegovo djelo iz oblasti *usulske* nauke (*'ilm al-uṣūl*) nema premca među djelima klasičnih, a kamoli među djelima kasnijih pisaca."⁵⁴

Na Islamskom univerzitetu u Medini kritički je obrađen drugi tom ovog djela, osim jednoga neznatnog dijela na kraju, od podnaslova *Al-Istihṣān* pa do kraja. Izvršivši obradu ovog toma, kandidat Samiḥ Aḥmad Ḥālid As'ad je 1402/1981. godine stekao zvanje magistra. Teza je izrađena na 1.220 stranica, a obuhvata biografiju i raspravu. Teza je dostojna istinske pohvale, kad se tiče tog dijela zadatka, samo što ju je autor nepotrebno opteretio predugačkim podnožnim napomenama, a to je kritičko izdanje učinilo neuporedivo opširnijim od izvornika.

Postoji i druga obrada koja je obuhvatila sve što je pronađeno iz djela. Izvršio ju je 'Aḡīl Ğāsim al-Našmī. Štampana je u četiri toma o trošku Ministarstva vakufa u Kuvajtu. Izdavana je u etapama: prvi i drugi tom 1405/1985. godine, treći tom 1408/1988. godine i četvrti tom 1409/1989. Ukupan zbir stranica sva četiri toma je 1.739 uključujući i priređivačev *Predgovor*, raspravu i registre.⁵⁵ Primjetno je da je priređivač nastojao pružiti odgovarajuću uslugu djelu, samo što je i on pribjegao predugačkim podnožnim napomenama, pogotovo u prvom i drugom tomu, čime je djelo u prerađenom izdanju postalo, također, mnogo opširnije nego u izvorniku.

⁵² *Al-Ğawāhir al-muḍīyya*, I, str. 224.

⁵³ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 41., 72., 105., 254., 569.; II, 25. i brojna druga mjesta.

⁵⁴ Al-Kawṭarī, *Ḥusn al-taqāḍi*, str. 91.

⁵⁵ Dugo smo za ovom knjigom uzaludno tragali po kairskim knjižarama i drugdje. Nakon toga smo se pismeno obratili nekim profesorima iz Sirije. Kao odgovor nam je stigla radost, zajedno s pošiljkom koja je obuhvatila sva četiri toma djela, a koju nam je na poklon poslao uvaženi profesor Ḥusām al-Din Furfūr i time nam omogućio da steknemo uvide u ovo vrijedno djelo.

Ova kritička obrada je izvršena na osnovama dva rukopisna primjerka⁵⁶ kojima, bez razlike, nedostaje početak, usljed čega se nije imalo uvida u autorov *Predgovor* i listove koji su stajali na početku djela. Stoga se ni ne može znati koliki je bio *Predgovor* i šta je obuhvatao, istovjetno kao što se ne zna ni šta su sadržavale stranice početnih listova djela.

Ne samo dva spomenuta profesora kao priređivači kritičkog izdanja djela, već i neki Al-Ğaššāsovi biografi⁵⁷ tvrde da je ovo djelo predgovor djelu *Aḥkām al-Qur'ān*. Oni takvo stanovište potkrepljuju Al-Ğaššāšovim riječima koje iznalaze u *Predgovoru* djelu *Aḥkām al-Qur'ān* kad veli: "Ovom djelu smo kao *Predgovor* napisali izlaganje koje obuhvata osvrt na ono iz načela monoteizma, što se ne bi smjelo ne znati, te osvrt na ono osnovno što treba znati o metodologiji razumijevanja poruka Kur'ana, proučavanju njegovih uputa i odredbi iskazanih njegovim jezikom, zatim osvrt na ono šta oblikuje duh arapskog jezika, značenja leksičke građe i zakonodavnih izraza, znajući pritom da je najpreča nauka ona koja stoji ispred svih drugih, spoznaja Allahove jednoće i Njegove neusporedivosti s bilo čim od Njegovih stvorenja, jer Allah je, doista, čist od onoga što mu pripisuju oni koji laž izmišljaju. Nakon uvoda, prelazimo na detaljniju analizu odredbi iz Kur'ana i njegovih poruka moleći Allaha da nas uputi putem kojim ćemo Mu se najviše približiti. On je toga najdostojniji i u svemu najmoćniji."⁵⁸

Spomenuti su iz navedenih riječi shvatili da je smisao citiranih riječi isticanje kako je spomenuti *Predgovor* upravo djelo *Kitāb uṣūl al-fiqh*, koje se naziva i *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, što uistinu zahtijeva mnogo temeljitije obrazloženje. Ovo prvenstveno stoga što je i Al-Ğaššās, kako smo malo prije vidjeli, istaknuo da je djelu *Aḥkām al-Qur'ān* napisao *Predgovor* koji se sastoji iz dva dijela: prvoga, koji obuhvata osvrt na "ono iz načela monoteizma što se ne bi smjelo ne znati, znajući pritom da je najpreča nauka, ona koja stoji ispred svih drugih, spoznaja Allahove jednoće i Njegove neusporedivosti s bilo čim od Njegovih stvorenja", te drugoga, koji obuhvata osvrt na "ono osnovno što treba znati o metodologiji razumijevanja poruka Kur'ana, proučavanju njegovih uputa i odredbi iskazanih njegovim jezikom, zatim osvrt na ono što oblikuje duh arapskoga jezika, značenja leksičke građe i zakonodavnih izraza."

⁵⁶ O njima s pohvalama govori 'Aḡil al-Našmi u svom *Predgovoru* kritičkom izdanju djela, str. 26-29.

⁵⁷ Kao što je, npr., 'Abdullāh Muṣṭafā al-Marāḡi u djelu *Al-Faḍl al-mubin fī ṭabaqāt al-uṣūliyyin*, I, str. 204. Na tom stanovištu je i Muḥammad Bašir al-Ğazzi koji takav stav iznosi u podnožnoj napomeni Al-Ğaššāšovog *Predgovora* djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 5.

⁵⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 5.

Iz navedenih Al-Ġaṣṣāšovih riječi se jasno vidi da je prvi dio *Predgovora* posvećen načelima vjerovanja, pitanjima Allahove jednoće i neusporedivosti, a drugi dio se odnosi na temelje fikha, značenja riječi, metode izvođenja zaključaka i druge usulske teme.

Obratili smo pažnju riječima koje je Al-Ġaṣṣāš izrekao na početku djela *Aḥkām al-Qur'ān*, nakon čega smo pažljivo pregledali djelo *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*. Nismo se mogli uvjeriti da se naznačene Al-Ġaṣṣāšove riječi u cijelosti mogu primijeniti na sadržinu djela *Al-Fuṣūl* budući da je *Al-Fuṣūl* djelo u cijelosti posvećeno temeljima fikha te da u njemu nema ništa iz načela jednoće i spoznavanja nesličnosti i neusporedivosti bilo čega s Bogom, ili bilo kojeg drugog pitanja iz oblasti islamskoga vjerovanja.

Prema tome, djelo *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl* se samo djelimično može smatrati predgovorom djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, po onom što sadrži njegov drugi dio koji se odnosi na temelje fikha. Što se tiče prvog dijela, koji se odnosi na načela jednoće i vjerovanja, on se, vjerovatno, nalazio u sklopu prvih dijelova djela *Al-Fuṣūl*, ali je vremenom ispušten dok je prolazio put kroz rukopise koji su sačuvani do naših dana. Ovo je jedna održiva pretpostavka, tim prije što naprijed spomenutim dvama rukopisnim primjercima djela *Al-Fuṣūl*, na čijim osnovama je izvršeno priređivanje kritičkog izdanja, nedostaju početni dijelovi, usljed čega se nije mogao imati uvid u autorov *Predgovor* i sadržinu početnih dijelova knjige. Zato je moguće da je prvi dio *Predgovora* djelu *Aḥkām al-Qur'ān* bio obuhvaćen tim zagubljenim dijelovima djela *Al-Fuṣūl*.

Ono što ide u prilog takvoj pretpostavci jeste to što Al-Ġaṣṣāš u svome tefsirskom djelu predmet razmatranja nije, premda to ne može potvrditi pretežan dio djela kao ni njegov naslov, sveo na proučavanje samo fikhskih odredbi, odnosno na razmatranje ajeta koji sadrže odredbe, već je razmatrao i brojna pitanja vjerovanja kao i teme koje stoje u bliskoj vezi s Božijom jednoćom i neusporedivošću stvorenja s Njime, dok polemíše s grupama koje su zalutale i njihovim iskrivljenim vjerovanjima. Ta pojava jedno je od dominantnih obilježja njegovog tumačenja Kur'ana, a o tome ćemo detaljno govoriti u drugom poglavlju kad budemo predstavljali njegovo tumačenje i rasvjetljavali osnove na kojima je on zasnivao svoju tefsirsku metodologiju. Kao što je u *Predgovoru* ovom djelu iznio, izlaganje koje je obuhvatilo temelje fikha i metode izučavanja, tako je isti *Predgovor* obuhvatio i ono što je "značajnije i važnije od toga", a to je spoznaja Allahove (dž.š.) jednoće i Njegovih atributa.

Al-Ğaššāsova koncepcija pisanja djela *Uṣūl al-fiqh*

Al-Ğaššās je djelo *Uṣūl al-fiqh* napisao na osnovama *fakihske koncepcije* (*tarīqa al-fuqahā*) koja se naziva i *hanefijski pravac* (*uṣūl al-ḥanafīyya*). S ciljem pojašnjenja te koncepcije, potrebno je da se iznese kratak uvod u pitanje pisanja djela o temeljnim postavkama teorije šerijatskog prava.

U~enjaci su takva djela pisali u dva različita smjera.

Jedan je bio *općeteorijski*, lišen presudnog uticaja pojedinačnih rješenja bilo kojeg mezheba; pažnja autora je usmjerena na utvrđivanje pravila i kriterija bez konkretne primjene na bilo koji mezheb, bilo u vidu odobravanja ili kritike. Takav smjer se naziva *šafi'ijskim pravcem* (*uṣūl al-šāfi'īyya*) s obzirom na to da je imam Al-Šāfi'ī bio prvi ko je različite koncepcije istraživanja razmotrio sa stajališta opće teorije. Ovakva koncepcija se naziva još i *koncepcijom teologa dogmatičara* (*tarīqa al-mutakallimīn*), jer je znatan broj teologa svoje djelo iz usula napisao u skladu sa *općeteorijskom koncepcijom*.

Drugi smjer je trpio uticaje pravnih ogranaka. Okrenut je služenju pojedinim rješenjima mezheba i utvrđivanju ispravnosti njihovog id'tihada. To znači da je briga istraživača na tom smjeru bila okrenuta utvrđivanju ispravnosti fikhskih odredbi koje su iznijeli predvodnici mezheba. Oni u skladu s tim uspostavljaju kriterije na osnovu kojih upoređuju ogranke svog mezheba i utvrđuju njihovu ispravnost. Ovaj pravac se naziva *hanefijskim pravcem* (*uṣūl al-ḥanafīyya*) ili *metodom pravnika* (*tarīqa al-fuqahā*), sa čime se u obzir uzima to da su fakihi koji su većinom prihvatili ovu koncepciju bili iz hanefijske škole, premda je i iz drugih škola bilo onih koji su prihvatili istu koncepciju.⁵⁹

U okrilju oba navedena pravca napisani su radovi koji služe kao temelji i uporišta ove naučne grane. U najznačajnija djela napisana na osnovama *metode apologeta* (odnosno *šafi'ijskog pravca*) spadaju: *Kitāb al-Mu'tamad* Abū Al-Ḥusayna Muḥammada ibn 'Alīja al-Bašrija

⁵⁹ Više o dva navedena pravca vidjeti u: Abū Zahra, *Uṣūl al-fiqh*, str. 15-18.; Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddima*, str. 431.; Ḥusayn Ḥamid Ḥassān, *Uṣūl al-fiqh*, str. 24.; Al-Ğazāli, *Al-Manḥūl min ta'liqāt al-uṣūl*, Taḥqiq: Ḥasan Hitū.

al-Mu‘tazilija (umro 436/1044.),⁶⁰ *Al-Burhān* Al-Ġuwaynīja (umro 478/1085.)⁶¹ i *Al-Mustaṣfā*‘ Abū Hāmida al-Ġazālīja (umro 505/1111.).⁶²

Tri navedena djela su najznačanija među onima za koja se zna da pripadaju prvim nosiocima ovog smjera. Za njima su došli učenjaci koji su navedena djela sažimali, iz čega su se počeli pojavljivati kompendiji, koji su, dalje, za sobom potaknuli nastanak komentara. Među onima koji su tri navedena djela sažimali, ali tako što su dodavali podosta i svoga autorskog rada, bio je Fahr al-Dīn al-Rāzī (umro 606/1209.)⁶³ u knjizi pod naslovom *Al-Maḥṣūl fī ‘ilm al-uṣūl*. Tri djela je, dodajući svoj istraživački rad, sažeo i Sayf al-Dīn al-Āmidī (umro 631/1233.)⁶⁴ u djelu *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*.

Nosioci drugog smjera su, također, napisali knjige na osnovama svoje koncepcije. U najznačajnija djela napisana na osnovama *metode pravnika* (odnosno *hanefijskog pravca*)⁶⁵ spadaju: *Uṣūl al-fiqh* Abū al-Hasana al-Karḥīja. Prema riječima Muḥammada Abū Zahre, to je jedno od najstarijih djela takve vrste. Za njim je uslijedilo Al-Ġaṣṣāsovo djelo *Uṣūl al-fiqh*, opširnije i detaljnije od prethodnoga. Nakon njih se pojavila jedna kraća rasprava pod naslovom *Ta’sīs al-naẓar* (*Zasnivanje*

⁶⁰ Muḥammad ibn ‘Alī al-Ṭayyib, Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī - predvodnik mu‘tezilizma. Al-Ḥaṭīb al-Baġclādi za njega tvrdi: "Uprkos novotarijama, poznat je po pobožnosti. Bio je veoma oštrouman. Autor je brojnih vrijednih djela, od kojih su najpoznatija: *Al-Mu‘tamid* (o temeljima fikha), *Ṭaṣaffuḥ al-adilla*, *Ġurur al-adilla* i druga (vidjeti: *Lisān al-mizān*, V, str. 298.; *Al-A‘lām*, VI, str. 275.).

⁶¹ ‘Abd al-Malik ibn ‘Abdillāh ibn Yūsuf al-Ġuwaynī - imam dva Harema, istaknuti učenjak šafi‘ijskog mezheba. Napisao je brojna djela, a najpoznatija su: *Nihāya al-maṭlab fī dirāya al-maḥḍab* (o šafi‘ijskom mezhebu, 12 tomova), *Al-Burhān* (o temeljima fikha), *Al-Šāmil* (o temeljima vjerovanja po učenju aš‘arija), *Al-‘Aqida al-nizāmiyya* i druga (vidjeti: *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XII, str. 128.; *Al-A‘lām*, IV, str. 160.).

⁶² Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī al-Ṭūsī - veliki fikhski spisatelj po šafi‘ijskoj koncepciji, veliki filozof i mistik. Autor je približno stotinu djela, a najpoznatija su: *Iḥyā’ ulūm al-dīn*, *Al-Iqtisād fī al-‘itqād*, *Tahāfut al-falāsifa*, *Al-Munqid min al-ḍalāl*, *Al-Waḡiz fī furū’ al-šāfi‘iyya*, *Al-Manḥūl min ‘ilm al-uṣūl*, *Al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl* (vidjeti: *Al-A‘lām*, VII, str. 22.).

⁶³ Biografski podaci o njemu su bili naprijed izloženi u drugom poglavlju.

⁶⁴ ‘Alī ibn Muḥammad ibn Sālim al-Taġlabī, Abū al-Hasan, poznat kao Sayf al-Dīn al-Āmidī - znameniti istraživač u području teorije šeriatskog prava. Obrazovao se u Bagdadu i Siriji. Nakon toga se nastanio u Kairu, gdje je držao nastavu iz fikha po kojoj se proćuo. Izazvao je zavist nekih fakiha, što je bilo presudno da se vrati u Siriju. Najpoznatija djela su mu: spomenuti *Al-Iḥkām* i njegov *Kompendij*, *Muntahā al-sawā’i* dr. (vidjeti: *Lisān al-mizān*, III, str. 134.; *Al-A‘lām*, IV, str. 332.).

⁶⁵ Biografski podaci većine ovih učenjaka izloženi su u sklopu rasprave obuhvaćene naslovom *Al-Ġaṣṣāsov naučnički ugled i mjesto među pripadnicima hanefijske škole* u trećem poglavlju prvog dijela disertacije.

pogleda) Abū Zayda al-Dabūsija (umro 430/1038.)⁶⁶ u kojoj su iznesene sažete naznake osnova u kojima su predvodnici hanefijskog mezheba saglasni ili se oko njih razilaze s pristalicama drugih mezheba.

Nakon njih je došao Al-Bazdawī (umro 483/1090.) koji je napisao djelo poznato kao *Uṣūl al-Bazdawī*. To je jedno po obimu sažeto djelo lahkog stila, koje se smatra uistinu najlakšim i najjasnijim djelom napisanim na osnovama *hanefijske koncepcije*. Za njim je došao Al-Saraḥsī (umro 490/1096.), autor djela *Al-Mabsūṭ*, koji je napisao djelo o osnovama fikha naslovivši ga po svom imenu *Uṣūl al-Saraḥsī*. Po pristupu i stilu je veoma slično Al-Bazdawijevom djelu, samo što je mnogo opširnije i pruža detaljnija razmatranja.⁶⁷

Iz ovoga sažetog historijskog pregleda djela o temeljnim postavkama fikhske nauke proizlazi neodoljiv utisak da Al-Ġaṣṣāšov *Uṣūl al-fiqh* zauzima istaknuto mjesto među djelima napisanim na osnovama *metode pravnika (tarīqa al-fuqahā)* i da ima veliku naučnu vrijednost. Po tome se Al-Ġaṣṣāš može smatrati prvim spisateljem koji je na osnovama ove koncepcije u sklopu hanefijskog mezheba temeljito razradio osnove fikha. Tek njegovo djelo je bilo dostatno i zaokruženo budući da su mu prethodili samo pokušaji, kao što je bila rasprava njegovog učitelja Al-Karḥīja, i, kako neki ističu, djelo *Ma'āḥid al-šarā'i'* Abū al-Manšūra al-Māturidija,⁶⁸ od kojih, sve ono do čega smo mi uspjeli doći, predstavlja samo nedovoljno usaglašene stavove i izjave razasute po stranicama brojnih biografskih i fikhskih djela.

Vraćajući se obrazlaganju koncepcije na kojoj je zasnivao pisanje, dodali bismo: Al-Ġaṣṣāš je, kako se naprijed moglo vidjeti, u pisanju djela *Uṣūl al-fiqh* slijedio *metodu pravnika*, koja se naziva i *hanefijskim pravcem*. Osnovni metodološki princip se sastoji u tome da najprije konstituiše neko pitanje nakon čega iznosi stav ako ga ima ne propuštajući da iznese stavove mezhebskih drugova, potkrepljujući svoje izlaganje i stavovima mezhebskih ogranaka - da bi utvrdio utemeljenost izlaganja o naznačenom pitanju. Ukoliko se njegov stav razilazi sa stavom njegovih mezhebskih drugova, dokaze u prilog svom stavu traži u učenjima mezhebskih ogranaka, kao što je postupio u slučaju pitanja

⁶⁶ 'Abdullāh ibn 'Umar ibn 'Isā al-Qāḍī, jedan od velikih hanefijskih fakiha. On je prvi napisao rad o razlikama u učenjima naglasivši njihovo postojanje. Poznata djela su mu: *Ta'sīs al-naẓar*, *Kitāb al-asrār*, *Taqwīm al-adilla* i druga (vidjeti: *Al-Bidāya wa al-nihāya*, XII, str. 46-47.; *Al-A'lām*, IV, str. 109.

⁶⁷ Vidjeti: Muḥammad Abū Zahrā, *Uṣūl al-fiqh*, str. 17., 20.

⁶⁸ Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd, Abū Manšūr al-Māturidī (umro 333/944.) - istaknuti teolog dogmatičar. Napoznatija djela su mu: *Al-Tawḥīd*, *Awhām al-mu'tazila*, *Ta'wīlāt ahl al-sunna*, *Al-Maqālāt*, *Ma'āḥid al-šarā'i'* i druga (vidjeti: *Al-Ġawāhir al-muḍīyya*, III, str. 360.; *Al-A'lām*, VII, str. 19.

općenite zapovijedi (*al-amr al-muṭlaq*) oko toga da li znači da po njoj treba postupiti odmah, ili može i kasnije.⁶⁹

Primjetno je da Al-Ğaṣṣās u ovom djelu, prilikom razmatranja nekih tema iz područja usula, veoma mnogo navodi stavove učitelja Abū al-Ḥasana al-Karḥija. U takvim prilikama obično veli: "Tako je govorio i naš učitelj Abū al-Ḥasan", ili: "I naš učitelj Abū al-Ḥasan je to isticao", ili: "To je tako posmatrao i naš učitelj Abū al-Ḥasan, ili: "To je ono što smo preuzeli od učitelja Abū al-Ḥasana" ili u vidu drugih sličnih formulacija koje pokazuju koliko je uvažavao i bio pod snažnim učiteljevim uticajima.⁷⁰ Međutim, iskrena privrženost učitelju nije ga sputavala da jasno pokaže kad se s njim ne slaže oko nekog pitanja, u vezi s kojim iznosi stav nesaglasan učiteljevom stavu potkrjepljujući ga učenjima drugih ogranaka hanefijskog mezheba.⁷¹

U polemisanju s drugačijim stavovima, Al-Ğaṣṣās je slijedio princip prigovora i njegovog opovrgavanja, a taj se princip praktikovao u njegovo vrijeme a i kasnije. Prigovor je formulisao riječima: "Ako je rečeno - *In qīla*", a odgovor na prigovor je najavljivao riječima: "Reći će se - *Yuqālu*", ili bi prigovor naznačio: "Ako je neko rekao - *In qāla qā'il*", a odgovor najavio: "Odgovara mu se - *Qīla lahu*", ili: "Rekli bismo - *Qulnā*". Na taj način, Al-Ğaṣṣās je često hipotetički iznosio prigovor i odgovarao, nastojeći tako da potkrijepi i osnaži stavove svoga mezheba.

Sada donosimo nekoliko primjera koji uvjerljivo govore o koncepciji koju je slijedio prilikom pisanja *Al-Uṣūla*, sa aspekta utemeljenja mezheba i metoda argumentovanja u polemici s drugačijim stavovima.

U trideset i drugom poglavlju Al-Ğaṣṣās govori o pitanju opće naredbe (*al-amr al-muṭlaq*), o tome da li ona zahtijeva ponavljanje. Samo razmatranje započinje konstatacijom da se šerijatski pravnici razilaze oko tog pitanja premda većina tvrdi da to ne zahtijeva ponavljanje, osim u slučaju da postoji neko značenje (*al-dalāla*) koje na to ukazuje, jer kad se po onom što se naređuje jednom postupi, to praktično znači da je naredba izvršena. Nakon toga navodi stav učenjaka hanefijskog mezheba: "Ono što to potvrđuje jeste naučavanje naših učenjaka, Allah im se smilovao, koji su kazali da opća naredba pretpostavlja izvršenje naređenog čina jedanput, ali, također, i više puta. Međutim, ispravnije je tu naredbu tretirati tako što se odnosi na ono što je manje sve dok ne bude postojao

⁶⁹ Vidjeti: *Uṣūl al-fiqh*, koje se naziva i *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl* (II, str. 103-117.).

⁷⁰ Vidjeti npr.: *Al-Fuṣūl*, I, str. 46., 68., 77., 292., 416.; II, str. 123., 126.; III, str. 20., 271., 288., 364. i druga mjesta

⁷¹ Vidjeti: *Al-Fuṣūl*, I, str. 245-254., gdje se s učiteljem razilazi oko pitanja *uopćenog značenja riječi*.

smisao (*al-dalāla*) koji ukazuje na ono što je veće, jer povećavanje nije ispravno osim sa smislom. Nakon toga Al-Ğaṣṣās stav potkrepljuje učenjem ogranaka hanefijskog mezheba, da dokaže utemeljenost svog pogleda na to pitanje, rekavši: "Ono što iz našeg mezheba potvrđuje ovakvo viđenje, jesu tvrdnje naših predvodnika koji za onog ko svojoj supruzi kaže: 'Razvedi (raspusti) samu sebe (*Ṭalliḳī nafsakī*)' što znači da je ona razvedena jedanput, osim ako je mislio na tri puta. U prilog tome idu i riječi naših predvodnika o onom ko svom robu kaže: 'Oženi se', da to podrazumijeva jednu ženu, osim ako je mislio na dvije, što će zahtijevati da se to kaže s odgovarajućim smislom. To znači da se naredba (*al-amr*) u njihovom mezhebu, ukoliko nema značenjske veze sa stanovitim brojem koji se izražava u sklopu izgovaranja naredbe, praktikuje jedanput, uz mogućnost da se to ponovi više puta, premda je za veći broj ponavljanja potrebno postojanje određenog dokaza (*al-dalāla*) koji na to ukazuje."

Nakon toga Al-Ğaṣṣās brojnim argumentima dokazuje utemeljenost mezheba slijedeći pri tome metod isticanja prigovora i odgovaranja na njih.⁷² Nakon toga, jedan cijeli odjeljak posvećuje obrazlaganju motiva komentaranja teme poglavlja. Učinilo nam se opravdanim da ovdje ukratko prikažemo način na koji on primjenjuje svoju koncepciju pisanja. U tom pogledu navodimo sljedeći citat:

"Nema razlike kod naših predvodnika oko naredbe, ako je ona općenita ili vezana za neko vrijeme, uvjet ili svojstvo, da ona ne uvjetuje ponavljanje, ukoliko nije izgovorena s riječju koja izražava ponavljanje, ili se to ne razumije iz nekog drugog konteksta. To je u skladu s riječima Uzvišenoga: *O vjernici, kad hoćete da namaz obavite, lica svoja i ruke svoje do iza lakata operite* (Al-Mā'ida, 6.) kao i Njegovim riječima: *A kada pođete s Arefata, spomenite Allaha kod časnih mjesta. Spominjite Njega jer vam je On ukazao na Pravi Put* (Al-Baqara, 198.) gdje sama forma naredbe (*ẓāhir al-amr*) ne uvjetuje ponavljanje navedenih radnji."

Nakon toga Al-Ğaṣṣās počinje navoditi pojedinačne stavove mezhebskih autoriteta obrazlažući suštinu pitanja riječima: "Učenjaci našeg mezheba, Allah im se smilovao, smatrali su da, ako neko svojoj supruzi kaže: 'Kad (*idā*) uđeš u kuću, otpuštena si', da čim uđe, biva otpuštena, a ako ponovo uđe, ne biva otpuštena, jer je, inače, trebao reći: 'Svaki put kad (*kullamā*) uđeš u kuću, otpuštena si', što bi tek značilo da se za ženu razvod ponavlja zajedno s ponavljanjem ulazaka budući da *idā* ne izražava ponavljanje, već pogodbu u kojoj ima temporalnosti."

Nakon toga Al-Ğaṣṣās, sa ciljem dodatnog predstavljanja i podržavanja mezheba, započinje polemiku s onima koji tvrde drugačije

⁷² Vidjeti: *Al-Fuṣūl*, II, str. 133-140.

služeći se metodom isticanja prigovora i pružanja odgovora. U tom smislu, npr., veli: "Ako se kaže: 'Iz tvoje tvrdnje proizlazi da je, prema ovom ajetu, čovjeku dužnost da se abdesti samo jedanput', odgovara mu se: 'Značenje izraza *drugi put* nije izneseno rječju. Doista je rječju izraženo samo *jedanput*, ali *drugi put* se podrazumijeva po naravi značenja riječi jer time se želi reći: 'Ako hoćete obaviti namaz nakon što ste izvršili neku radnju kojom se gubi abdest, što znači da se odredba odnosi na čin zbog kojeg se gubi abdest (*ḥadaṭ*), a ne obavljanje namaza za koji je obavezno odgovarajuće čišćenje, ako se želi obaviti nakon što je izvršen neki čin s kojim se abdest gubi'.

Također, ako neko prigovori: 'Ukoliko je *idā* temporalno, ono mora podrazumijevati ponavljanje zbog postojanja različitih vremena na koja se radnja odnosi', odgovara mu se: 'To ne mora biti tako, jer ako u riječi nije sadržano ono što obavezuje na ponavljanje radnje, samo spominjanje vremena ne uzrokuje obligatnost. Zar nije samo po sebi jasno da, ako se nekom kaže: 'Klanjaj danas', ili: 'Posti ove godine', da to ne podrazumijeva ponavljanje radnje u određenim vremenima zato što se odnosi na nizanje većeg broja vremena. Tako je i s onim što smo mi opisali.'

Slično tome, učenjaci hanefijskog mezheba vele za onoga ko svojoj supruzi rekne: 'Otpuštena si ako želiš', da ona, kad poželi, može razvesti samu sebe jednom, a ne više puta, a s obzirom na to da on njen izbor nije ograničio mjestom (i vremenom), ona to može učiniti kada hoće. To za razliku od onoga ko bi rekao supruzi: 'Otpuštena si ako želiš' - pa to vremenski ograničio; u tom slučaju njen izbor je validan samo u granicama spomenutog vremena."

Nakon svega navedenog Al-Ğaṣṣāṣ obrazlaže razloge (‘*illa*) takvog stanovišta, pa kaže: "Razlog je taj što postoji izjava koja je ovisna o uvjetu ili o vremenu, na jedanput, bez obavezivanja na ponavljanje čina otpuštanja; to zbog toga što ponavljanje ne postaje obligatno, osim ako postoji riječ koja izražava ponavljanje ili ima takvo značenje. Shodno tome, ispravno razumijevanje riječi Uzvišenoga: *Obavlaj propisane namaze kad Sunce s polovine neba krene* (Al-Isrā', 78.) bilo bi to da jezička forma predviđa jedan namaz, ali nema zapreke da se time podrazumijeva ponavljanje radnje zajedno s ponavljanjem vremena budući da same riječi tome mogu udovoljiti i tako ispoljiti ono što smo opisali."

Na završetku razmatranja Al-Ğaṣṣāṣ ističe primjere podudarne s istaknutim pitanjem naglašavajući: "Slično primjeru riječi Uzvišenoga: *Obavlaj propisane namaze kad Sunce s polovine neba krene*, jeste ono šta kažu naši učenjaci o onome ko svojoj supruzi rekne: 'Otpuštena si po

propisu sunnetu - *Anti tāliq li al-sunna*, a time mislio na tri otpuštanja, u tom slučaju njegova namjera je presudna i žena je razvedena tri puta. Za riječi: 'Po propisu sunneta' pretpostavili su da podrazumijevaju vremena predviđena pravilima, sa čime se otpuštanje ponavlja u skladu svojstvenom ponavljanju vremena, kao kad neko kaže: 'Otpuštena si na vrijeme od tri pranja', što je podudarno značenju riječi Uzvišenoga: '*Vi ih u vrijeme kad su čiste pustite* (Al-Ṭalāq, I.) što, dalje, znači kao da je praktično izvršio tri otpuštanja u vremenima obuhvaćenim pravilima otpuštanja. 'Isā ibn Abān,⁷³ Allah mu se smilovao, rekao je: 'Riječi Uzvišenoga: '*Vi ih u vrijeme kad su čiste pustite*, obuhvataju smisao i *tri puta* i *jedanput*. U skladu s tim treba pretpostaviti da je ispravno shvatiti kako riječi Uzvišenoga: '*Obavljaj propisane namaze kad Sunce s polovine neba krene*' izražavaju obligatnost radnje klanjanja s ponavljanjima u vremenima 'kad Sunce s polovine neba krene', samo što samu formulaciju, premda ona to pretpostavlja kao moguće, ne treba dovoditi u vezu s ovim predmetom, osim kada u prilog tome svjedoči određeni kontekst."

To bi bio primjer na osnovu kojeg možemo sagledati Al-Ğaššāsovu metodologiju izlaganja usulske problematike. Dakle, on najprije formuliše pitanje, nakon čega iznosi svoj stav ako ga ima, zatim iznosi stav učenjaka hanefijskog mezheba, posebno učitelja Abū al-Hasana al-Karhija, pa tek nakon toga donosi posebna učenja fikhskih ogranaka, iznosi argumente u prilog svome mezhebu redom izlažući dokaze, iznalazeći uporišta prigovora i dajući odgovore, nakon što prethodno iscrpi polemiku i analiziranje predmeta prigovora. Na završetku donosi slične primjere. To je princip na kojem se uistinu ogleda najbolja metodologija podržavanja svoga mezheba dokazima i argumentima. Zbog toga njegovo djelo *Uṣūl al-fiqh* i jeste zavrijedilo poštovanje i divljenje učenjaka.

16. *Aḥkām al-Qur'ān*

To je kruna Al-Ğaššāsovoga pisanog opusa, skorup ukupne djelatnosti i naučničke prakse. Pripisuje mu se u svim djelima koja donose njegove biografske podatke. S obzirom na to da je ovo djelo,

⁷³ 'Isā ibn Abān ibn Ṣadaqa Abū Mūsā (umro 221/835.) - kadija i šerijatsko-pravni teoretičar, znameniti hanefijski fakih. Jedno vrijeme je radio u službi Al-Manšūra al-'Abbāsija, nakon čega je dvadeset godina upravljao basranskim kadilukom. Poznata djela su mu: *Min iḥbāt al-qiyās*, *Iğtihād al-ra'y*, *Al-Ğāmi'* (iz fikha), *Al-Ḥuğğa al-ṣağira* (iz hadisa). Čini se da je Al-Ğaššās imao dobre uvide u njegove spise, budući da je u *Al-Fuṣūlu* veoma mnogo preuzimao od njega (vidjeti: *Al-Ğawāhir al-muḍiyya*, II, str. 278-280.; *Mu'ğam al-mu'allifin*, VIII, str. 18.; *Al-A'lam*, V, str. 100.).

zajedno s autorovom metodologijom primijenjenom u njemu, primaran predmet disertacije, mi ćemo, ako Bog da, o njemu posebno govoriti u drugom poglavlju, a ovdje ćemo se zadovoljiti samo navođenjem nekih rukopisnih primjeraka i najznačajnijih izdanja.

Al-Ġaṣṣāsovo djelo *Aḥkām al-Qur'ān* bilo je predmet velikog interesovanja učenjaka i naučnih istraživača. Oduvijek je bilo veoma traženo djelo, o čemu uvjerljivo govori to što je očuvano u većem broju rukopisnih primjeraka. Prepisivanje mu je vršeno u različitim vremenima. U Egipatskoj nacionalnoj biblioteci postoji njegov drugi dio, prepisan 854/1450. godine običnom pisaljkom. Broji 308 listova. Prvi i treći dio su u jednom drugom prijepisu, u kojem nije upisana godina prepisivanja. Prvi i treći dio su ispisani, također, običnom pisaljkom. Prvom dijelu nedostaje predgovor, a počinje poglavljem koje govori o riječima *Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*, a završava se riječima Uzvišenoga: *Raspuštenice neka čekaju tri mjesečna pranja* (Al-Baqara, 228.). Na početku trećeg dijela se navode razmimoilaženja oko susjedskog prava prvenstava na kupovinu, iz sure *Al-Nisā'*, a na kraju je poglavlje o diobi na pet dijelova (*bāb qisma al-ḥums*) iz sure *Al-Anfāl*.⁷⁴

U bibliotekama u Istanbulu postoje mnogobrojni rukopisi djela *Aḥkām al-Qur'ān*. Aḡil Ġāsim al-Našmī tvrdi da je u Sulejmanijskoj i nekim drugim bibliotekama pronašao nekoliko prijepisa djela iluminiranih detaljima boje zlata, pisane rukopisima visokoga umjetničkog dometa i stila, što govori o velikom zanimanju i istinskoj brizi učenjaka za njim. Al-Našamī spominje neke prijepise navodeći vrstu rukopisa, broj listova i godinu završetka prepisivanja, ako ona postoji.⁷⁵

[to se tiče štampanih izdanja djela *Aḥkām al-Qur'ān*, ona su, doista, mnogobrojna. To djelo su {tampale brojne izdavačke kuće, a mi spominjemo sljedeća izdanja: izdanje Maṭba'a al-bahiyya al-miṣriyya (1347/1928.), izdanje Dār ihyā' al-turāṭ al-'arabī (Bejrut, 1405/1984.), izdanje Dar al-fikr (Bayrut, 1414/1993.), izdanje Dār al-kutub al-'ilmiyya

⁷⁴ Vidjeti: *Firis al-kutub al-'arabiyya*, Kedivska biblioteka, II, str. 121.; *Fihris al-Ḥizāna al-Taymūriyya*, I, str. 128.

⁷⁵ Vidjeti: Al-Našamī, *Al-Imām Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī...*, str. 116-117. Autor tu spominje: prijepis Sulejmanijske biblioteke, br. 85. (199 listova), pisan *ta'liq* pismom; rukopis Al-Fātiḥove biblioteke, br. 78. (obuhvata prvi i drugi dio), pisan *nashī* pismom; prijepis Ibrāhim efendijine biblioteke, br. 313. (348 listova, završen 723/1323.) kojem nedostaje i početak i završetak; prijepis Dār al-Maṭnawī, br. 37. (206 listova, završen 650/1252.), pisan *nashī* pismom; prijepis Biblioteke Šehida 'Alī paše, br. 38-40 (sadrži sva tri dijela), pisan *nashī* pismom, mnogobrojni primjerci Ġarullāhove biblioteke, kao primjerice br. 27. (obuhvata prvi dio, 241 list), br. 28. (obuhvata drugi dio, 332 lista), kao i drugi primjerci pod brojevima 29., 30., 32., 33M. Kopije svih naprijed spomenutih prijepisa su sabrani i čuvaju se u Sulejmanijskoj biblioteci u Istanbulu.

(Bayrut, 1415/1994.). Prilikom izrade ove disertacije mi smo koristili ovo posljednje izdanje upoređujući ga, prilikom citiranja, s izdanjem Dār ihyā' al-turāt al-‘arabī, koje je snimljeno na računar (CD ROM) u sklopu programa Biblioteke za tefsir i kur'anske nauke, u izdanju Centra za kompjuterska istraživanja kulturnog naslijeđa (Markaz al-turāt li abhāt al-ḥāsib al-ālī) u Amanu (Jordan, 1419/1998.).

* * *

Naprijed izneseni tematski prikaz Al-Ğaṣṣāṣovih pisanih djela rezimirali bismo kako slijedi:

1. Al-Ğaṣṣāṣ se sav založio služenju Abū Ḥanīfinom mezhebu. Prilikom pisanja knjiga slijedio je precizan, sistematičan i stručan put. Zato je njegov rad stekao trajne zasluge za ovaj mezheb, u području njegovog podržavanja, preciznoga naučnog redigovanja, sistematizovanja, preciziranja i podrške argumentima, tako što je u svim djelima istinski nastojao Abū Ḥanīfino naučavanje potkrijepiti dokazima i argumentima.

2. Posobno interesovanje je gajio za djela Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija, koja se smatraju polaznim osnovama za razradu hanefijskog mezheba. Napisao je komentare (*šurūḥ*) na njegova djela: *Al-Ğāmi‘ al-kabīr*, *Al-Ğāmi‘ al-ṣaġīr*, *Kitāb al-manāsik*; te kraći komentar (*ta‘līq*) na *Kitāb al-aṣl*, pruživši tako velike usluge klasičnoj literaturi na kojoj počiva hanefijski mezheb.

3. Nakon toga, Al-Ğaṣṣāṣ se predao proučavanju tekstova kompendija (*muḥtaṣar*)u kojima su razrađivane osnove hanefijskog mezheba. U tom smjeru napisao je *Komentar* Al-Ṭaḥāwijevo *Al-Muḥtaṣara* i *Komentar* Al-Karḥijevo *Al-Muḥtaṣara*.

4. Pisao je i o temeljnim pravilima izvođenja šeriatskopравnih propisa u hanefijskome mezhebu, a to je ono što se naziva *osnovama hanefijskoga fikha* (*uṣūl al-fiqh al-hanafīyya*), ili *fakijskom metodom* (*tariqa al-fuqahā*). U tom području je napisao djelo *Uṣūl al-fiqh*, koje se naziva i *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl* i smatra se fikhskim uvodom u tefsirsko djelo *Aḥkām al-Qur‘ān*.

5. Nakon toga je obratio pažnju dugačkim spisima (*muṭawwalāt*) u kojima su sabrani stavovi i mišljenja fakiha mudžtehida iz generacije ašhaba i tabi‘ina do kraja 2. stoljeća po Hidžri, kao što je bilo Al-Ṭaḥāwijevo djelo *Iḥtilāf al-‘ulamā’*. Pošto se uvjerio da je to djelo, opširno kakvo jeste, teško praktično koristiti, napisao mu je kompendij zadržavši mu brojna izvorna obilježja.

6. Pitanja oko kojih su se fakihi razilazili sabrao je u posebnom djelu koje je naslovio *Masā'il al-ḥilāl*. Opširno je obrazložio njihova razilaženja navodeći argumentovanja i polemike.

7. Iz toga su proistekla posebna ishodišta razilaženja oko delikatnih pitanja koja su bila predmet dugih rasprava među hanefijskim i drugim fakihima. Tako je napisao djelo o pićima (*Al-Ašriba*) i drugo o mjesečnom pranju (*Al-Qur*). Bio je okupiran i pitanjima aktuelnim u njegovo vrijeme, pitanjima koja su mu postavljana. S tim razlogom je napisao djelo koje je naslovio *Ġawābāt al-masā'il*.

8. Nije mu promaklo ni da piše o sudskom sistemu i sudijskoj etici. U tom smislu je napisao *Komentar* Al-Ḥaššāfovog djela *Adab al-qaḍā'*.

9. Napisao je i djelo iz oblasti islamskoga vjerovanja (*al-'aqida*) i temelja tevhida (*uṣūl al-tawhid*) budući da je, kako sam ističe u *Predgovoru* tefsirskom djelu "najpreča nauka spoznaja Allahove jednoće i Njegove nesličnosti i neusporedivosti s bilo čim od Njegovih stvorenja". Otuda je i napisao *Komentar* djela *Al-Asmā' al-ḥusnā*, a u sklopu *Predgovora* tefsirskom djelu, situirao je izlaganje "O načelima monoteizma koja se moraju znati".

10. Sve istaknuto ogleda se u pisanju njegovoga komentara na Allahovu (dž.š.) Knjigu, u kojem je pokazao iznimno zanimanje za ajete koji sadrže šeriatskopravne propise te za detaljno iznošenje njihovih poruka i značenja iznoseći usput vrlo korisna saznanja iz naučnih disciplina kojih se doticao, kao što su usul, jezikoslovlje, poezija, nauka o vjerovanju, hadiska nauka, kritika prenosilaca tradicije, čitanja Kur'ana, historija i dr.

11. četiri Al-Ġaššāšova djela su štampana. To su: *Komentar* Al-Ḥaššāfovog djela *Adab al-qaḍā'* (jedan tom), *Kompendij* Al-Ṭahāwijevoeg djela *Iḥtilāf al-'ulamā'* (u pet tomova), *Uṣūl al-fiqh* (u četiri toma) i *Aḥkām al-Qur'ān* (u tri velika toma). Kritički obrađen i izdat je njegov *Komentar* Al-Tahawijevoeg *Al-Muḥtaṣara*, u sklopu izrade nekoliko magistarskih teza branjenih na Univerzitetu Umm al-Qurā u Mekki. Što se tiče preostalih djela, s izuzetkom u *Komentaru* djela *Al-Ġāmi' al-kabīr* Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija, o njima nismo pronašli ništa osim indikacija po kojima se spomenuta djela mogu njemu pripisati i Al-Ġaššāšovih pozivanja na njih u tefsiru *Aḥkām al-Qur'ān* i drugim dostupnim djelima.

DRUGI DIO

**AL-ĞAŞŞĀŞOVA
METODOLOGIJA
TUMAČENJA KUR'ANA**

Prvo poglavlje

OK VIRNO UPOZNAVANJE S
AL-ĞAŞŞĀŞOVIM TEFSIROM

Dugo poglavlje

IZVORI AL-ĞAŞŞĀŞOVOG TEFSIRA

Treće poglavlje

TEMELJNI METODOLOGIJSKI
PRINCIPI AL-ĞAŞŞĀŞOVOG
TUMAČENJA KUR'ANA

Četvto poglavlje

NAJVAŽNIJE ZAMJERKE I
PRIMJEDBE AL-ĞAŞŞĀŞOVOJ
METODOLOGIJI TUMAČENJA
KUR'ANA

Peto poglavlje

NAUČNA VRIJEDNOST
AL-ĞAŞŞĀŞOVOG TEFSIRA I
UTICAJI NA POTONJE UČENJAKE

Prvo poglavlje

**OKVIRNO UPOZNAVANJE
S AL-ĞAŞŞĀŞOVIM
TEFSIROM**

Prvo poglavlje

OKVIRNO UPOZNAVANJE S AL-ĞAŞŞAŞOVIM
TEFSIROM1. PREDMET DJELA *AḤKĀM AL-QUR'AN*

Al-Ğaşşāsovo djelo *Aḥkām al-Qur'ān*, kao što mu se jasno vidi iz naslova, istražuje ajete iz Kur'ana koji sadrže šeriatskopravne propise (*ayāt al-aḥkām*) zajedno s njihovim detaljnim porukama te propisima i uputama koje se iz njih crpe. Po tome je ono, dakle, jedan fikhski komentar časnoga Kur'ana.

Al-Ğaşşāš je lično obrazložio cilj pisanja ovog djela i njegov predmet kad je u *Predgovoru* rekao: "Na početku ovog djela donosimo *Predgovor* koji obuhvata izlaganje o onome iz načela monoteizma što se ne bi smjelo ne znati i o onome osnovnom što treba znati o metodologiji razumijevanja poruka Kur'ana, proučavanju njegovih uputa i propisa iskazanih njegovim jezikom, zatim osvrta na ono što oblikuje duh arapskoga jezika, značenja leksičke građe i zakonodavnih izraza, budući da je najpreča nauka, ona koja stoji ispred svih drugih, spoznaja Allahove jednoće i Njegove nesličnosti i neusporedivosti s bilo čim od Njegovih stvorenja, jer Allah je, doista, čist od onoga što Mu pripisuju oni što laži izmišljaju. Nakon uvida, prelazimo na detaljnu analizu propisa iz Kur'ana, moleći Allaha da nas uputi putem kojim ćemo Mu se najviše približiti; On je toga najdostojniji i u svemu najmoćniji."¹

Iz navedenih Al-Ğaşşāsovih riječi jasno je da se on u ovom djelu iznimno živo interesovao za ajete koji sadrže propise zajedno s njihovim porukama te da je komentar ovih ajeta i izvođenje fikhskih propisa iz njih najvažniji predmet njegovog tefsira. Djelo *Aḥkām al-Qur'ān* se, kako tvrdi autor djela *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, ubraja među "najvažnije fikhske tefsire, pogotovo u hanefijskom mezhebu, jer počiva na učvršćivanju mezheba, njegovoj afirmaciji i odbrani".²

Al-Ğaşşāsovo djelo *Aḥkām al-Qur'ān* smatra se trećim tefsirskim djelom koje je napisano u okrilju hanefijskog mezheba. Al-Ğaşşāšu su u tome prethodili 'Alī ibn Mūsā al-Qummī (umro 305/917.)³ i Abū Ğa'far

¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 5.

² Muḥammad Ḥusayn al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, II, str. 438-439.

³ 'Alī ibn Mūsā ibn Yazdād al-Qummī - predvodnik hanefijskog mezheba u svoje vrijeme, autor radova u kojima je polemisao s akterima šafi'ijskog mezheba.

al-Ṭaḥāwī. I jedan i drugi su napisali djelo pod naslovom *Aḥkām al-Qur'ān*. Evidentno je da je Al-Ġaṣṣāš koristio ova dva djela, o čemu će više riječi biti kad budemo govorili o izvorima njegovog tefsira.

Što se tiče djela napisanih u području fikhskog tumačenja Kur'ana, ona su veoma brojna budući da je to područje, s obzirom na njegovu važnost i značaj, privlačilo pažnju mnogobrojnih učenjaka iz različitih mezheba i u različitim vremenima.⁴

(Biografske podatke o njemu vidjeti u: *Al-Ġawāhir al-muḍīyya*, II, str. 218.; *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, str. 141.; *Al-A'lām*, V, str. 26.).

⁴ Ḥaġī Ḥalifa u *Kaṣf al-zunūn* (I, str. 20.) navodi neke koji su pisali o propisima u Kur'anu (*aḥkām al-Qur'ān*). On veli: "Tu su *Aḥkām al-Qur'ān* imama Muḥammada ibn Idrisa al-Šāfi'ija (umro 204. h. godine u Egiptu), štampano. Al-Šāfi'ī je bio prvi ko je pisao o tome, a za njim slijede Abū al-Ḥasan 'Alī ibn al-Sa'dī (umro 244.), Abū Ishāq Ismā'il ibn Ishaq al-Azdi al-Baṣrī (umro 282.); Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Mūsā al-Qummi; Abū Ġa'far Aḥmad ibn Muḥammad al-Ṭaḥāwī; Abū Muḥammad al-Qāsim ibn al-Iṣba' al-Qurṭubī (umro 340.); Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī, poznat kao Al-Ġaṣṣāš, štampano; Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad, poznat kao Al-Kiyā al-Harrāsī al-Baġdādī (umro 504.), štampano; Abū Bakr Muḥammad ibn 'Abdillāh, poznat kao Ibn al-'Arabi al-Mālikī (umro 543.), štampano; 'Abd al-Mun'im ibn Muḥammad al-Ġarnāṭī (umro 597.). Tu je i *Muḥtaṣar aḥkām al-Qur'ān* Abū Muḥammada Makkīja ibn Abi Ṭāliba al-Qaysija (umro 437.); *Al-Muḥtaṣar* Mundīra ibn Sa'ida al-Ballūṭīja al-Qurṭubīja (umro 355.); zatim *Talḥiṣ aḥkām al-Qur'ān* Ġamāl al-Dīna Maḥmūda ibn Aḥmada ibn al-Ḥusayna al-Bayhaqīja (umro 458.). Neočekivano je to što je Ḥaġī Ḥalifi promaklo da spomene štampano djelo *Al-Ġāmi' li aḥkām al-Qur'ān* Muḥammada Ibn Aḥmada al-Anṣārīja al-Qurṭubīja (umro 671.), najznačajnije djelo zasnovano na tumačenju ajeta koji sadrže propise, poznato i pod naslovom *Tafsīr al-Qurṭubī*.

Pored istaknutoga, u predgovoru djelu *Tefsīr āyāt al-aḥkām* Al-Sāyisa, Al-Subkīja i Karsūna (Dār Ibn Kaṭīr, Bayrūt, 1415/1994.) navode se imena nekih spisatelja koji su pisali o ajetima s propisima, koji, također, nisu spomenuti u *Kaṣf al-zunūn*. To su: Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn 'Abdūs (umro 245.), Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Abdillāh ibn al-Ḥakam (umro 268.), Abū Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Tammīmī al-Baġdādī (umro 305.), Abū al-Aswad Mūsā ibn 'Abd al-Raḥmān al-Qaṭṭān al-Qayrawānī (umro 309.), Abū Ġa'far Aḥmad ibn Aḥmad al-Qayrawānī (umro 319.), Abū Ishāq Muḥammad ibn al-Qāsim ibn Ša'bān al-Miṣrī (umro 355.), Muḥammad Šiddīq ibn Ḥasan Ḥān (umro 1307.).

Al-Dāwūdī u djelu *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* (I, str. 53.) u sklopu biografske bilješke o Aḥmadu ibn 'Aliju, Aḥmadu al-Rub'iju al-Bāġīniju (umro 401.) tvrdi da je, na zavidnoj razini, napisao djelo o kur'anskim propisima, iz okrilja malikijskog mezheba.

Ovo bi bili klasični pisci do kojih smo mi mogli doći, koji su pisali o kur'anskim propisima a navode se u biografskim djelima. Većina njihovih djela je nedostupna, naznačili smo ona koja su štampana. Što se tiče savremenih spisatelja, zadržavali smo se na djelu *Tafsīr āyāt al-aḥkām* autorā: Muḥammada 'Alija al-Sāyisa, 'Abd al-Laṭīfa al-Subkīja i Muḥammada Ibrāhima Karsūna, koje u biti predstavlja tefsirke zabilješke koje su spomenuti profesori diktirali studentima Fakulteta islamskoga zakonodavnog prava na Al-Azharu, kasnije sabrane i sistematizovane. Dobro nam je poslužio i *Tafsīr āyāt al-aḥkām* 'Alija al-Šābūnīja i *Tafsīr āyāt al-aḥkām* prof. Aḥmada al-Ḥuṣrīja. U

2. VRIJEME PISANJA DJELA

Evidentno je da je Al-Ğaššās svoj naučni opus krunisao pisanjem komentara časnoga Kur'ana, u kojem su njegovu pažnju privukli prvenstveno ajeti s propisima, njihovo tumačenje i detaljno pojašnjavanje njihovih poruka. Ako i nismo u mogućnosti pouzdano utvrditi vrijeme kad je započeo pisanje ovog djela, postoje brojne naznake koje govore da je ovo tefsirsko djelo bilo posljednje što je Al-Ğaššās napisao. Da je djelo *Aḥkām al-Qur'ān* bilo posljednje što je napisao Al-Ğaššās, govori slijedeće:

a) To što mu je Al-Ğaššās napisao *Predgovor* koji je naslovio *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, koji obuhvata dva pozamašna dijela, od kojih je jedan posvećen vjerovanju i monoteizmu (*tawhīd*), a drugi se odnosi na osnove fikha (*uṣūl al-fiqh*). Al-Ğaššās, ponekad, samo usputno ističe fikhska pitanja ukazujući na njihovu detaljniju razradu u komentarima i kompendijima, dok u tim djelima nigdje ne ukazuje na *Aḥkām al-Qur'ān*.

b) Činjenica da Al-Ğaššās u detaljnijoj analizi pitanja koja razrađuje u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* ukazuje na djelo *Uṣūl al-fiqh*, koje se naziva i *Al-Fuṣūl*, dok u isto vrijeme fikhska, usulska i druga pitanja koja razrađuje u svojim komentarima i kompendijima nigdje ne ukazuje na djela *Uṣūl al-fikh* i *Aḥkām al-Qur'ān*,⁵ što jasno govori da je djelo *Aḥkām al-Qur'ān* s usulskim predgovorom odista bilo posljednje što je Al-Ğaššās napisao.

c) Dobra sistematizovanost djela, autorova stručna i precizna razrada tretiranih pitanja kao i snaga izraza i stila jesu pojave koje dokazuju da je Al-Ğaššās počeo pisati ovo djelo tek nakon što je ispunio sve preduvjete, nakon što je saznao kao učenjak i mislilac. Tek tada je počeo pisati djelo koje predstavlja skorup njegovoga ukupnoga mislilačkog djelovanja, naučničkog rada, mnogobrojnih dugotrajnih putovanja u potrazi za znanjem i dugotrajnog sticanja iskustva kroz pisanje komentara i kompendija. To je u skladu upravo s onim što se zna i u vezi s drugim islamskim učenjacima kao npr. u vezi s Faḥr al-Dīnom al-Rāzījem i brojnim drugima, koji su većinu djela napisali prije nego što

Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu smo našli dva rukopisa Mehmeda Handžića (umro 1364/1944.), prvi pod naslovom *Tafsīr āyāt al-aḥkām min sūra Al-Baqara*, a drugi *Tafsīr āyāt al-aḥkām min sūra Al-Nisā'*.

⁵ Vidjeti: Al-Našamī, op. cit. str. 124.

su počeli pisati tefsir, tako da su im tefsirska djela bila skorup opsežnoga intelektualnog rada i konačnica spisateljeske djelatnosti.⁶

3. NAJIZRAZITIJA OBILJEŽJA AL-ĞAŞŞĀŠOVOG TEFSIRA

Posebna zainteresovanost za ajete s propisima (*ayāt al-aḥkām*)

Al-Ğaşşāš je u svome tefsirskom djelu zahvatao ajete koji tretiraju šeriatskopravne propise nižući ih onako kako su razmješteni u pripadajućim surama. Izvodio je iz njih implicirane propise i poruke potkrjepljujući ispravnost onoga što je shvatio srodnim ajetima iz Kur'ana, zatim Vjerovjesnikovim hadisima, tvrdnjama ashaba i tabi'ina, definicijama učenjaka iz oblasti fikha, jezikoslovlja i pjesništva ne zanemarujući ni traženje dokaza u općem viđenju i logici.

U spornim pitanjima navodio je zamašan broj fikhskih stavova da bi ih prodiskutovao. Tek potom bi, jasnim jezikom, lahkim stilom i biranim riječima koje jasno izražavaju što se njima želi, podržao ono što bi ocijenio kao ispravno. Svoje tvrdnje i poglede je u polemikama i osvrtima označavao riječima: "Abu Bakr na to veli."

Premda se pridržavao poretka kur'anskih ajeta u surama onako kako su oni ustrojani u časnom mushafu, namjenjivao je poglavlja pitanjima koja je odabirao za pretres i analizu. Ta poglavlja je nekad dijelio na odjeljke, kroz koje se raspoznaju osvrti na pojedinosti vezane za zahvaćena pitanja, ili se razviđa srž propisa koji su detaljno zahvatani.

Na taj način je Al-Ğaşşāš olakšao korištenje djela, dotle da čitalac može s lakoćom naći ono šta ga zanima tako što će slijediti naznake pitanja istaknute u poglavljima i odjeljcima.

Nastojeći da dodatno osnaži i potpomogne stavove svoga mezheba, Al-Ğaşşāš je, analizirajući brojna pitanja u tefsiru, hipotetički izlagao prigovore koje bi mogli iznijeti akteri drugih mezheba, a onda na njih davao vrlo precizne i detaljne odgovore. U tim analizama bi iznosio argumente svakog mezheba kritikujući ono što se ne slaže sa stavovima hanefijske škole. Ovaj princip, odnosno isticanje prigovora riječima: "Ako bi neko rekao - *In qāla qā'il*" ili: "Ako je rečeno - *In qīla*", zatim najavljuvanje odgovora riječima: "Odgovorit će mu se - *Yuqālu*", ili: "Odgovara mu se - *Qīla lahu*", Al-Ğaşşāš je strogo primjenjivao uz gotovo svako pitanje. Po tome se Al-Ğaşşāš može smatrati jednim od pionira metoda koji je kasnije nazvan *fanqal-metodom* (metod idioma

⁶ Vidjeti: Muḥsin 'Abd al-Ḥamid, *Al-Rāzi mufasssiran*, str. 51.

ako je rečeno),⁷ kojeg su se mahom pridržavali učenjaci i naučni istraživači u narednim stoljećima.

Imajući u vidu da fikh i propisi čine najbrojnije i najopsežnije teme Al-Ğaššāšovoga tefsirskog djela, a samim tim su i njegovo najizrazitije obilježje, mi ćemo o tome detaljnije govoriti u trećem poglavlju kad budemo detaljno obrazlagali principe na kojima počiva Al-Ğaššāšova metodologija tumačenja Kur'ana.

Međutim, ovdje se samo od sebe nameće jedno otvoreno pitanje: Može li se *Aḥkām al-Qur'ān* smatrati primarno fikhskim djelom!? Drugačije postavljeno, isto pitanje bi moglo glasniti: Da li je autor ovog djela uopće obrađivao druge ajete, mimo onih s propisima, te da li njegovo djelo sadrži išta drugo osim fikhskih propisa?

Odgovor na to pitanje, dakako, zahtijeva detaljnije razmatranje kroz koje i mi najpouzdanije možemo doći do drugih specifičnih odlika Al-Ğaššāšovog tefsira. Takvo razmatranje bismo započeli općim utiskom da je i Al-Ğaššāš osnovni cilj pisanja ovog djela otkrio samom formulacijom naslova *Aḥkām al-Qur'ān (Propisi u Kur'anu)*, naglasivši u *Predgovoru* šta je predmet njegovog interesovanja: "Nakon uvoda, prelazimo na detaljnu analizu propisa u Kur'anu moleći Allaha da nas uputi putem kojim ćemo Mu se najviše približiti; On je toga najdostojniji i u svemu najmoćniji."

Sasvim prirodno je što je autorova briga prilikom pisanja ovog djela bila usmjerena na ajete s propisima i objašnjavanje njihovih uputa i poruka te što je komentaranje ovih ajeta i izvođenje zaključaka o fikhskim propisima iz njih bilo najvažnija tema djela.

Zato pronalazimo da se Al-Ğaššāš dugo zadržavao na komentaranju sura koje obuhvataju veći broj ajeta sa propisima, kao što su: *Al-Baqara*, *Al-Nisā'*, *Al-Mā'ida*,⁸ *Al-Anfāl*, *Al-Barā'a*, *Al-Nūr*, *Al-Aḥzāb*, *Al-Ḥuğurāt*, *Al-Ṭalāq* i druge koje sadrže ajete te vrste. Što se tiče preostalih sura, Al-Ğaššāš kroz njih letimično prolazi zadovoljavajući se iznošenjem nekih kraćih fikhskih zapažanja, ili

⁷ Etimologiji savremenoga arapskog jezika je svojstveno da sažimanjem više riječi u jednu četverokonsonantsku osnovu iskaže značenje izgovaranja nekih konvencionalnih izraza ili idioma, kao što pokazuje primjer osnovice *ḥawqal* koja znači izgovarati *Lā ḥawl wa la quwwa illā billāh*, ili *basmal* koja znači izgovarati *Bi ism Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm*. Na isti način je i od fraze *Fa in qil* izvedena glagolska osnovica *fanqal*, iskorištena u imenovanju naznačenog metoda (pojašnjenje prevodioca).

⁸ Radi ilustracije ističemo da je komentaranjem ajeta sure *Al-Baqara* popunio cjelokupan prvi tom (650 stranica, što iznosi trećinu ukupnog djela). Komentari sura *Al-Nisā'* i *Al-Mā'ida* su zauzeli veći dio drugog toma, osim pedeset stranica posvećenih komentaru sure *Āli 'Imrān*.

ističući tefsirske sentence vezane za druga područja mimo fikhskih odredbi, kao što je postupio sa surom *Āli 'Imrān*.

Vjerovatno je ovo bio razlog što su neki autori iznijeli tvrdnju da se Al-Ğaššās u komentarisanju Kur'ana ograničio samo na tumačenje ajeta sa propisima (*ayāt al-aḥkām*) te da u tefsiru ne razmatra ništa osim fikhskih propisa.

Jedan od sklonih takvom utisku je i prof. dr. Al-Ḍahabī⁹ kad u djelu *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, u sklopu predstavljanja Al-Ğaššāsovoga tefsirskog djela, veli: "On (tj. Al-Ğaššās) zahvata cjelokupan Kur'an, ali podrobno analizira samo ajete koji imaju veze sa propisima."¹⁰

U ovoj tvrdnji ima nešto neprihvatljivo budući da je Al-Ğaššās govorio i o aspektima vjerovanja razmatrajući ajete koji se tiču vjerovanja, kao što je razmatrao i vidove manifestovanja Allahove (dž.š.) svemoći kad je raspravljao o nekom od ajeta koji govore o Allahovim (dž.š.) zakonima koji vladaju u kosmosu. Pored ovoga, tu je njegova snažna polemika sa sljedbenicima iskrivljenih vjera i grupa koje slijede pogrešna uvjerenja kao i isticanje dokaza o Muhammedovom (s.a.v.s.) poslanstvu te posvjedočena snaga volje kojom želi potvrditi istinitost Vjerovjesnikovog (s.a.v.s.) poslanja, što sve zajedno zaokružuje područje tumačenja i komentarisanja ajeta koji se odnose na vjerovanje.

Jedan od primjera iz tog područja je komentar riječi Uzvišenoga: *A vaš Bog - jedan je Bog! Nema Boga osim Njega, Milostivoga, Samilosnog!* (Al-Baqara, 163.), kad kaže: "Kad Uzvišeni Sam Sebe opisuje da je jedan, On tu obuhvata sva značenja koja se impliciraju tom riječju, a to može značiti: da je On jedan, Koji nema premca, takmaca, Sebi sličnoga, niti u bilo čemu izjednačenog, Koji je zbog toga dostojan opisivanja po tome što je Jedan i Jedini. To može značiti i da je On jedini dostojan obožavanja i opisivanja po Božanskim svojstvima, u kojima niko drugi s Njim ne participira. Može značiti i da Njemu nije svojstveno ništa partitivno, niti išta djeljivo, jer onaj kome je svojstvena partitivnost, ko je podložan dijeljenju i razdiobi, uistinu nije jedan, kao što može značiti i da je On jedan u postojanju po vječnosti u kojoj je uduvijek i

⁹ Muḥammad Ḥusayn al-Ḍahabī (1915-1977.) - moderni tefsirski pregalac. Bio je istaknut profesor na Al-Azharu i vršilac brojnih odgovornih dužnosti. Napisao je brojna djela, a najpoznatija su: *Muqaddima fi 'ilm al-tafsīr*, *Muqaddima fi 'ulūm al-ḥadiṭ*, *Al-Islām wa ahl al-dīmma*, *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, *Al-Ittiḡāhāt al-munḥarifa li al-tafsīr*, *Al-Aḥwāl al-šahṣiyya - Dirāsa muqārina bayn ahl al-sunna wa al-šī'a al-ḡa'ariyya* i druga (vidjeti: *Imām al-A'lam*, str. 231.).

¹⁰ *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, II, str. 439.

zauvijek jedan, u postojanju u kojem nema ničeg osim Njega. Kad On Sam Sebe opisuje, riječ *jedan* znači sve istaknuto."¹¹

Slične naravi je i njegovo komentarisanje riječi Uzvišenoga: *Stvaranje nebesa i Zemlje, smjena noći i dana, lađa koja morem plovi s korisnim tovarom za ljude, kiša koju Allah pušta s neba pa tako u život vraća zemlju nakon mrtvila njezina - po kojoj je rasijao svakojaka živa bića, promjena vjetrova, oblaci koji između neba i Zemlje lebde - doista su dokazi za one koji imaju pameti* (Al-Baqara, 164.), kad kaže: "Ovaj ajet obuhvata brojne pojedinosti iz dokaza koji upućuju na Allahovu (dž.š.) jednoću, da On nema premca ni takmaca. U njemu je sadržana i zapovijed upućena nama da nalazimo dokaze, a to su riječi ... *doista su dokazi za one koji imaju pameti*, koje, a to Uzvišeni Allah najbolje zna, mogu značiti: da je On sve to uspostavio da bismo mi u njemu nalazili dokaz i na osnovama toga dolazili do spoznaje Uzvišenog Allaha i Njegove jednoće, zajedno s odbijanjem da je išta Njemu slično i s Njim usporedivo." Nakon toga Al-Ğaššās naširoko govori o oblicima manifestovanja Allahove (dž.š.) svemoći i vladavini Njegovih zakona u kosmosu, na šta ukazuje ovaj časni ajet. Izlažući dokaze o Allahovom postojanju i jednoći, Al-Ğaššās je popunio cijele četiri gusto ispisane stranice tefsira. Zaključujući komentarisanje spomenutog ajeta, on veli: "Kad bi se *onaj ko ima pameti* u traženju dokaza o Allahovoj (dž.š.) jednoći ograničio samo na ono što je Uzvišeni Allah istakao u ovom jednom ajetu, bilo bi dovoljno da potvrdi tu istinu, a dokaže netačnost tvrdnji raznih grupa bezbožnika, politeista i drugih koji slično njima tvrde. Kad bi se šire iznosila značenja ovog ajeta, sa svim pojedinostima njegovih poruka, izlaganje bi se oduljilo. Zato smatramo da je ovdje dovoljno ono što smo rekli budući da je cilj bio da se, ukratko, bez zalaska u širinu, upozori na najvažnije poruke ovog ajeta. Allaha molimo da nam pomogne da što bolje razumijemo Njegove poruke i ravnamo se prema Njegovim uputama. Dovoljan nam je Allah i divan je On Gospodar."¹²

Kad se radi o Al-Ğaššāsovoj polemici sa sljedbenicima iskrivljenih vjera i grupa koje slijede pogrešna uvjerenja, kao i isticanju dokaza o Muhammedovom (s.a.v.s.) poslanstvu te posvjedočenoj snazi volje kojom želi potvrditi istinitost Vjerovjesnikovog (s.a.v.s.) poslanja, što sve zajedno zaokružuje područje tumačenja i komentarisanja ajeta koji se

¹¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 124.

¹² Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 124-128.

odnose na vjerovanje, o tome ćemo, ako Bog da, detaljno govoriti u posebnom odjeljku.¹³

Bilo je tu i drugih pitanja koja je Al-Ğaššās razmatrao u tefsiru, kao što je pitanje različitih *čitanja* Kur'ana, jezika, pjesništva, hadisa, kritike prenosilaca tradicije, derogirajućih (*nāsiḥ*) i derogiranih (*mansūḥ*) ajeta, povoda objave, povijesti i drugih oblasti, što govori o širini autorove naobrazbe i raznovrsnosti tema koje je zahvatao u tefsiru. To sve skupa jasno govori da ovo djelo nije isključivo fikhsko iako je fikhski aspekt u njemu sveprisutan i dominantan.

Dok čitalac prelistava stranice djela *Aḥkām al-Qur'ān*, uopće ne osjeća da čita djelo namijenjeno prvenstveno tumačenju ajeta sa propisima, već se nađe u raspoloženju raskošnoga tefsirskog okrilja, s utiskom, nekako, kao da je Al-Ğaššās predosjećao da analitički pristup Allahovoj (dž.š.) Knjizi ne treba biti sveden na jedan od njegovih neizbrojivih aspekata. Zato on i jeste nastojao da, u skladu sa vlastitim mogućnostima, onome što je od njega neizostavno zahtijevao fikhski aspekt, u svakoj mogućoj prilici u ravnotežu postavi neke od općih tefsirskih sentenci.

Jedan od takvih primjera je ono što će čitalac naći u završnim riječima tumačenja sure *Al-Fātiḥa*, gdje, nakon detaljnog izlaganja o propisima koji se odnose na *Bismillu* i učenje *Al-Fātiḥe* u namazu, veli: "Učenje sure *Al-Fātiḥa*, uz odredbe i mudrosti koje smo spomenuli, podrazumijeva i naredbu Uzvišenog Allaha da Mu iskazujemo zahvalnost, Njegovu pouku kako Mu trebamo zahvaljivati, hvaliti Ga i Njemu dovu upućivati. U njoj je poruka da je izražavanje zahvalnosti Uzvišenom Allahu i upućivanje dove Njemu najprikladnije i najdostojnije uslišavanja budući da ova sura započinje isticanjem zahvalnosti, nakon čega slijedi veličanje, a to su Njegove riječi: *Hvala Allahu, Gospodaru svjetova, pa do Vladaru Sudnjega dana*. Nakon toga slijedi priznavanje da se Njemu klanjamo, da to samo Njemu činimo (*Samo Tebi se klanjamo*). Potom dolazi obraćanje Njemu, dok Mu se klanjamo, da nam pomogne u svemu što nam je potrebno vezano za život na ovom svijetu i za pripremanje za onaj svijet (*Samo od tebe pomoć tražimo*). Iza toga slijedi upućivanje dove da nas učvrsti na pravcu kojim nas je uputio u izricanju zahvalnosti i nalaženju dostojanstva u tome što Njega veličamo i Njemu se klanjamo, jer su riječi: *Uputi nas na Pravi Put* molba za upućivanje na Pravi Put i učvršćivanje na njemu ubuduće, jer to

¹³ To će biti situirano u sklopu trećeg poglavlja, prilikom detaljnog obrazlaganja principa Al-Ğaššāsove metodologije u tefsiru (vidjeti odjeljak o *petom principu* koji tretira najvažnija pitanja vjerovanja).

nema ništa s prošlošću. To je jedna potpuna sreća od koje su se udaljili nevjernici, zajedno s udaljavanjem od spoznaje Allaha, zahvalnosti Njemu i veličanja Njega, čime su zaslužili Njegovu srdžbu i kaznu.

Dokaz da su Njegove riječi *Hvala Allahu, Gospodaru svjetova*, uz to što su nama uputa da Mu zahvaljujemo, ujedno i naredba, jesu riječi: *samo Tebi se klanjamo i samo od Tebe pomoć tražimo*. Zato valja znati da je naredba o izražavanju zahvalnosti imanentna njenom početku, a sura je, uz ono što smo već rekli, *ruqya* (ono što iscjeljuje), zaštita i lijek, za ono o čemu nam je govorio 'Abd al-Bāqī kad je rekao: Kazivao nam je Mu'āḍ ibn al-Muṭannā koji je rekao: Kazivao nam je Sa'id ibn al-Mu'alli koji je rekao: Kazivao nam je Abū Mu'awiya koji prenosi od Al-A'maša, a on od Ğa'fara ibn Iyāsa, a on od Abū Naḍra, a on od Abū Sa'ida koji je ispričao: 'Bili smo u izvidnici i prolazili pored jednoga plemenskog naselja. Mještani nam vele: 'Našeg poglavara je ujela škorpia, ima li među vama neko ko baja?' Abū Sa'id mu je odgovorio: 'Ja sam taj.' Dalje kaziva: 'Ja ništa nisam činio dok nam nisu dali nagradu. Ustvari, doveli su nam ovcu.' Dalje veli: 'Nad njim sam sedam puta proučio suru *Al-Fātiha*, a on se povratio.' Uzeo sam ovcu rekavši da je odvedemo Vjerovjesniku i sve mu ispričamo. Otišli smo i sve mu ispričali. On nam je na to odgovorio: 'Znao si da je ona doista *ruqya* (tj. da se putem njenog učenja može izliječiti)! Uračunajte i mene prilikom podjele!'¹⁴

Ova sura ima brojne nazive, a najčešći su: *Majka Knjige* (*Umm al-Kitāb*), jer je ona početak. Pjesnik je rekao: 'Zemlja nam je utočište nakon što nam je bila majka.' Zemlju je nazvao *našom majkom* jer nas je Uzvišeni Allah na početku od nje stvorio. Ova sura se naziva i *Majka Kur'ana* (*Umm al-Qur'ān*). Jedan od dva naziva zamjenjuje drugi budući da se, kad se kaže *Majka Knjige*, misli na Knjigu Uzvišenog Allaha, a to je Kur'an. No, ipak nekad se za ovu suru kaže *Majka Kur'ana*, a nekad *Majka Knjige*. Od Vjerovjesnika se prenosi predaja u kojoj su istovremeno upotrebljena oba naziva, i ne samo oni već i naziv *Sura koja otvara Allahovu Knjigu* (*Sūra Al-Fātiha*). Ona je i *Sedmeroajetna sura* (*Al-Sab' al-maṭānī*). Sa'id ibn Ğubayr je rekao: 'Pitao sam Ibn 'Abbāsa o nazivu *Al-Sab' al-maṭānī*, a on mi je odgovorio: '*Al-Sab' al-maṭānī* - to ti je *Majka Kur'ana*', a značenje riječi *al-maṭānī* je da se njeno učenje ponavlja na svakom rekjatu.'¹⁵

¹⁴ Ovaj hadis prenose: Al-Buḥārī, *Al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ*, IX, str. 140 (Kitāb: *Al-Ṭibb*, Bāb: *Al-Nafāt fī al-ruqya*, br. 5.066.); Al-Tirmidī, *Al-Sunan*, IV, str. 398. (Kitāb: *Al-Ṭibb*, Bāb: *Mā ḡā' fī aḥd al-aḡr 'alā al-ta'wīd*, br. 2.063.); Abū Dāwūd, *Al-Sunan*, IV, str. 14. (Kitāb: *Al-Ṭibb*, Bāb: *Mā ḡā' fī al-ruqya*, br. 3.900.).

¹⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 26.

Slično je i ono što će čitalac naći u tumačenju riječi Uzvišenoga: *I povode se za onim što su šejtani o Sulejmanovoj vladavini kazivali. A Sulejman nije bio nevjernik. Šejtani su nevjernici koji su ljude učili vradžbini...* (Al-Baqara, 102.), kad je ovome ajetu namijenio poglavlje pod naslovom *Al-Siḥr wa ḥukm al-sāḥir*, u kojem opširno govori o značenju i vrstama vradžbine (sihira) kao i o propisima koji se na nju odnose, da bi se vratio općem tefsirskom okviru i rekao: "U poglavlju *Ḥukm al-sāḥir* u dovoljnoj mjeri smo govorili o vradžbini i razilaženju fakiha u vezi s njom. Sada ćemo govoriti samo o značenju ajeta i njegovom zahtjevu, da bismo istaknuli kako se u vezi s riječima Uzvišenoga: *I povode se za onim što su šejtani o Sulejmanovoj vladavini kazivali*, od Ibn ʿAbbāsa prenosi da se njima podrazumijevaju jevreji koji su živjeli u vrijeme Sulaymāna ibn Dāwūda a i oni koji su živjeli u vrijeme Muḥammada (s.a.v.s.). Isto to se prenosi i od Ibn Ğurayĝa i Ibn Ishāqa. Al-Rabīʿ ibn Anas i Al-Suddī tvrde: 'Njime se misli na jevreje koji su živjeli u Sulaymānovu vrijeme.' Neki prenosioci vele, da se time mislilo na sve koji su pristajali uz njih, i u Sulaymānovu i u Vjerovjesnikovo vrijeme, jer služenje vradžbinom od strane jevreja nije prestajalo od Sulaymānovog vremena, sve dok Allah nije poslao Vjerovjesnika Muḥammada. Allah je opisao jevreje koji nisu prihvatili Kur'an, već su ga zabacili sebi za leđa zajedno s negiranjem Allahovog poslanika, da se *povode za onim što su šejtani o Sulejmanovoj vladavini kazivali* imajući u vidu šejtane iz roda džina i ljudi.

Jevreji su Sulaymānu pripisivali vradžbinu tvrdeći da je njegova vladavina na njoj počivala, a Allah je potvrdio da je Sulaymān nedužan, što se prenosi od Ibn ʿAbbāsa, Ibn Ğubayra i Qatāde. Muḥammad ibn Ishāq kaziva da su neki jevrejski svećenici pitali: 'Zar vas ne čudi što Muḥammad tvrdi da je Sulaymān vjerovjesnik premda je on, tako mi Boga, bio samo mag!?' Tada je Uzvišeni Allah obavio *A Sulejman nije bio nevjernik*. Neki kažu: 'Jevreji su Sulaymānu pripisali vradžbinu da bi ostvarili cilj, a to je da tu njihovu podvalu ljudi prihvate, mada je to neistinito, nešto čime su ga oni potvorili. Govorili su: Sulaymān je sabrao sve knjige o vradžbini i zakopao ih ispod svog prijestolja, ili negdje u svojoj riznici, kako se ljudi ne bi njome bavili. Kad je umro, sve se razotkrilo. Šejtani su rekli: 'On je uz pomoć toga vladao.' To se pronijelo među jevrejima. Oni su to prihvatili i na to još štošta dodali. Vjerovatno se pod nazivom *šejtani* mislilo na šejtane iz ljudskog roda pa je stoga moguće da su ti isti šejtani zakopali tu literaturu pod Sulaymānovu prijestolje još za njegova života, a da on to nije ni slutio. Kad je Sulaymān umro, vradžbina je navodno pronađena i pripisana Sulaymānu. Vrlo je moguće da su izvršioci tog djela bili šejtani iz ljudskog roda koji

su tu literaturu iskopali nakon Sulaymānove smrti i ljude obmanuli da ju je Sulaymān zakopao te da ih je njome opsenjivao i varao."¹⁶

Naredni primjer nadvijanja opće tefsirske atmosfere može se izvući iz ljepote njegovog komentara na riječi Uzvišenoga: *Allah je učinio da Kaba, Časni hram, bude preporod za ljude...* (Al-Mā'ida, 96.), kad, nakon što je obrazložio jezičko porijeklo riječi *Al-Ka'ba*, nadugo izlaže: "Nećeš naći ništa, što se tiče vjere ili ovozemaljskog života, da od njega zavisi udobnost života na ovom svijetu i valjana priprema za onaj svijet kao što je hadž. Zar ne vidiš te neizbrojive koristi od hadža u vrijeme kada iz drugih krajeva ljudi počinju stizati na Minu i u Mekku pa sve dok se ne vrate kućama, koliko ljudima koristi to što oni troše i s njima trguju!? A tek koliki je sevap od samih priprema za odlazak na hadž, od iskrenog pokajanja i raspitivanja kome je čovjek možda dužan da mu se oduži!? Sevapa ima i od predviđenih teškoća na putu, od suočenja s različitim nedaćama, nasrtajima lopova i prevaranata putem sve dok ne stignu u Mekku, zatim od ihrama i predanosti samo Uzvišenom Allahu putem *telbije*, pa u traženju utočišta samo kod Njega, od iskrenog nijjeta u tom hramu, u raspoloženju u kojem je čovjek svjesniji da utočišta nema mimo Allaha Uzvišenoga, kao što je i utopljenik koji ovisi o onom od koga očekuje da će ga izbaviti svjestan da spasa nema osim ako se za njega uhvati, zatim od posvjedočenja hvatanja za Allahovo uže koje izbavlja one koji se za njega uhvate, a propadaju oni koji ga ne dohvate, zatim od prisustvovanja na odredišnim mjestima, od stajanja na nogama, upućivanja dove Uzvišenom Allahu zabacivši za leđa sve ovosvjetske stvari, ostavivši imetke, djecu i porodice dok se stoji u predvorju Sudnjeg dana. Sevap je i u svim drugim obredima hadža, zikru, pokornosti i predanosti Uzvišenom Allahu kao i u zbližavanju koje hadž omogućuje kroz svoje obrede, kakvo je poznato iz drugih obreda kao što su namaz, post, sadaka, zajednički zikr srcem i riječima i tavaf. Kad bismo opširno navodili sve u čemu su koristi od hadža, odoljilo bi, a sve to pruža dobit za ovaj svijet i donosi sevap za onaj svijet."¹⁷

Ovakve tefsirske sentence čitalac ne samo da može naći na brojnim mjestima u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, već povremeno kroz tu općetefsirsku atmosferu bude vođen diljem nekoliko uzastopnih stranica teksta, tokom kojih nema fikhskih razviđanja, a ukoliko se tada i spomene neki propis, on je uopćenog karaktera, čitaocu blizak i poznat, a dotaknut je tek toliko koliko je neophodno u kontekstu zaokruživanja značenja i valjanog razumijevanja cjelokupnog ajeta.

¹⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 66-67.

¹⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 604.

U tom smislu upečatljiv je primjer komentarisanja ajeta iz sure *Al-Baqara*: *Mi ćemo vas dovesti u iskušenje malo sa strahom i gladovanjem, i time što ćete gubiti imanja i živote, i ljetine. A ti obraduj izdržljive, one koji, kad ih kakva nevolja zadesi, samo kažu: "Mi smo Allahovi i mi ćemo se njemu vratiti."* Njih čeka oprost od Gospodara njihova i milost; oni su na Pravom Putu!, kad kaže: Od ‘Aṭā’a, Al-Rabī‘a i Anasa ibn Mālīka se prenosi da je ova poruka bila upućena Vjerovjesnikovim (s.a.v.s.) ashabima nakon Hidžre. Mi na to velimo: 'Moguće je, Allah to najbolje zna, da im je, kroz spominjanje nevolja i patnji koje će ih zadesiti na putu privrženosti Allahu, izneseno da one imaju dvojako značenje: jedno je da se naviknu na strpljenje kad nevolje i patnje iskrсну, da im preteško ne padnu, da ih lakše podnose kad nastanu; a drugo je: da očekuju sevap od tog navikavanja.

Riječi Uzvišenoga *A ti obraduj izdržljive*, ukazuju – a Allah to najbolje zna - na patnje koje su prethodno spominjane, a Njegove riječi: *one koji, kad ih kakva nevolja zadesi, samo kažu: 'Mi smo Allahovi i mi ćemo se Njemu vratiti'* znače njihovu odlučnost da se i u takvoj situaciji Njemu predaju i Njemu se klanjaju s uvjerenjem da ih On izlaže iskušenjima za koja će imati sevap od izdržljivosti te da im unaprijedi ono što On najbolje zna da treba unaprijediti budući da se Njemu, neka je uzvišen, ne može prigovoriti na onome što čini za naše dobro, jer je sve što On čini učinjeno s mudrošću. U njihovoj odluci da Mu se klanjaju jeste čin povjeravanja svega Njemu i iskazivanje zadovoljstva svime šta On odluči da ih zadesi, jer On samo pravedno presuđuje, kako se vidi iz Njegovih riječi: *Allah će po pravdi presuditi, a oni kojima se oni porcu Njega klanjaju, neće ni po čemu suditi* (Ġāfir, 20.). ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd je rekao: ‘Radije bih da padnem s neba nego da kažem za nešto što je Allah odredio da bude, kamo sreće da nije tako.’

Riječi Uzvišenoga: *Mi smo Allahovi i mi ćemo se Njemu vratiti* znače vjerovanje u ponovno proživljenje i uvjerenost da će Allah izdržljive nagraditi u skladu s onim što su zaslužili, da kod Njega nagrada nijednom dobročinitelju neće biti zagubljena. Nakon toga im se ističe ono šta im od Uzvišenog Allaha sljedi za strpljivo podnošenje patnji s pokornošću Uzvišenom Allahu, riječima: *Njih čeka oprost od Gospodara njihova i milost*, što znači *blagost, blagostanje i milost*, a to je blagodat čije domete zna samo Uzvišeni Allah, kao što to pokazuju Njegove riječi iz jednoga drugog ajeta: *Samo oni koji budu strpljivi biće bez računa nagrađeni* (Al-Zumar, 10.).

Među nevolje i patnje naznačene u ovom ajetu spadaju i postupci idolopoklonika prema ashabima, a neke proističu i iz Allahovog (dž.š.) određenja. Što se tiče postupaka idolopoklonika, oni načelno proizlaze iz

toga što su se Arapi ujedinili u neprijateljstvu prema Vjerovjesniku (s.a.v.s.), svi osim muhadžira i ensarija zatečenih u Medini. Zatečeni u Medini su se zbog svoje malobrojnosti uplašili brojčane nadmoći protivnika. Kad se radi o gladi, mali je broj imućnih i moćnih, a siromaštvo je na pomolu. Moguće je da siromaštvo uslijedi putem propadanja njihovih dobara, a može doći i preko neprijatelja tako što ih preotme ili uništi. *Gubljenje imanja, života i ljetine* zajedno mogu imati dva moguća ishodišta: *gubljenje imanja* moguće je da bude uzrok neprijatelj, kao i *gubljenje ljetine*, zbog zaokupljenosti i spriječenosti da se zemlja obradi, a može biti i u vidu nepogoda koje oštećuju ili uništavaju imovinu i ljetinu. Kad je riječ o *gubljenju života*, moguće je da se time misli na one koji u ratu poginu, a moguće je da se misli i na one kojima Allah dadne da umru prirodnom smrću. Kad je riječ o izdržljivosti naspram Allahove odredbe to znači prihvatanje i zadovoljstvo onim što je Allah učinio, sa znanjem da On čini samo ispravno i dobro, ono što će biti korisno po ashabe, da ih On ni u čemu ne spriječi a da im u nečemu drugom ne pruži, da svako sprječavanje znači istovremeno neko davanje. Što se, pak, tiče postupaka neprijatelja tu je potrebno pokazati izdržljivost u borbi i nepokolebljivost u Allahovoj (dž.š.) vjeri, koja se manifestuje neprekidnom pokornošću Allahu, uprkos svemu što čovjeka zadesi. (...)

Ovaj ajet sadrži i pohvalu izdržljivima naspram ovosvjetskih iskušenja i patnje u spomenutim oblicima, kao i obećanje nagrade, zajedno s osjećajem zadovoljstva zbog lijepe nagrade na ovome i na onom svijetu. Što se tiče ovosvjetskog života, u nagradu se može ubrojati lijepo mjesto koje imaju u srcima vjernika za to što su se potčinili Allahovom (dž.š.) određenju, jer u razmišljanju o tome ima odagnavanja briga i poricanja straha koji bi mogli eventualno uticati na dušu i odvesti je u krizno stanje. To je jedna njegova pohvalna strana koja se doživljava na ovom svijetu, a što tiče onog svijeta, tu je velika nagrada čiju veličinu ne zna niko osim Allaha.

Ovaj ajet obuhvata dva propisa: strogu dužnost (*farḍ*) i pohvalno djelo (*nafl*). Stroga dužnost je predati se Allahovom davanju i određenju, strpljivo izvršavanje obaveza prema Njemu, u čemu zapreka ne mogu biti ovosvjetska iskušenja i patnje, a pohvalno djelo je izgovaranje riječi: *Mi smo Allahovi i mi ćemo se njemu vratiti (Innā li Allāh wa innā ilayh rağ'i'ūn)*. Izgovaranje tih riječi sadrži obilne koristi od kojih je jedna to što se tako vrši nešto od onoga čime je Allah zadovoljan i za što obećava nagradu. Koristi ima i od toga što će se neko za tim povesti kad to čuje. Korist je i od bijesa nevjernika i njihovog saznanja o datoj odlučnosti i

privrženosti Allahovoj (dž.š.) vjeri, te riješenosti na pokornost Allahu i borbu protiv Allahovih neprijatelja."¹⁸

Tako se Al-Ğaššās ustrajno kretao u općetefsirkom okviru, čak i u surama koje sadrže znatan broj ajeta normativnog karaktera, kao što je *Al-Baqara*. Kad se radi o surama koje ne sadrže mnogo ajeta sa propisima, on, uglavnom, ne izlazi iz okvira općeg tefsira. Stoga se čitalac, dok čita tumačenje sure *Āli 'Imrān*, osjeća kao da čita jedno tipično općetefsirsko djelo budući da ne nalazi opširna fihhska razmatranja kakva nalazi u tumačenju sure *Al-Baqara* premda može naći citiranja ashaba i tabi 'ina kao i njihove dragocjene komentare i stavove u tumačenju sure *Āli 'Imrān*, čak više nego u tumačnju nekih drugih sura.¹⁹

Prilikom proučavanja djela *Aḥkām al-Qur'ān* primijetili smo da Al-Ğaššās povremeno svjesno nastoji ostati u okvirima općeg tefsira, da s preširokim fihhskim razmatranjem ne izađe iz globalnog konteksta datog ajeta, kao što pokazuje slijedeće: kad prolazi kroz ajete kojima sličnih ima na drugim mjestima u Kur'anu, on detaljnu raspravu o propisima koji stoje u vezi sa sadržajima sličnih ajeta odgađa za kasnije ističući da će o tome raspravljati kad dođe do tih mjesta.

Tako se možemo uvjeriti da on tumačenje sure *Al-Baqara* započinje slijedeći njen globalni kontekst. Da što duže ne bi odstupio od toga, vidimo ga kako se u prolasku kroz ajete koji govore o licemjerima kloni detaljnoga fihhskog razmatranja o njima rekavši: "S ovim ajetom ima podudarnih u surama *Barā'a*, *Muḥammad* i nekim drugim, gdje se govori o licemjerima i odnosu prema njihovom javnom ispoljavanju bez razlike u odnosu prema preostalim nevjernicima protiv kojih nam je zapovijeđeno da se borimo. Kad stignemo do tih mjesta, govorit ćemo o njihovim propisima."²⁰

Sličan metod vidjet ćemo i u tumačenju riječi Uzvišenoga: *ali vi oprostite i preko toga pređite dok Allah svoju odluku ne donese* (*Al-Baqara*, 109.), gdje najprije navodi predaju od Qatāde i Ibn 'Abbāsa, da je ovaj ajet derogiran riječima Uzvišenoga: *onda ubijajte mnogobošce gdje god ih nađete* (*Al-Tawba*, 5.), nakon čega navodi jedan broj ajeta koje je ovaj posljednji ajet derogirao, da bi na sve to iznio komentar: "Svi ovi ajeti su objavljeni prije nego što je definisana stroga dužnost borbe, i to prije Hidžre. Cilj je tada bio da se u vjeru poziva pomoću dokaza i pokazivanja Vjerovjesnikovih (s.a.v.s.) mudžiza i onoga što mu je Allah dao, a što nije dao nijednom ranijem vjerovjesniku. Međutim, nakon što

¹⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 114-116.

¹⁹ Vidjeti: Tumačenje sure *Āli 'Imrān* u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 3-58.

²⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 28.

se preselio u Medinu, Allah mu je naredio borbu, nakon što dokazi i uvjeravanja jedno vrijeme nisu koristili, prije nego što su ajeti i mudžize naišle na dobar prijem kod sjedilačkog stanovništva, beduina, nastanjenih u dolinama i na visovima, bilo viđenjem ili čuvenjem vijesti koje se nisu mogle opovrgnuti. O strogoj dužnosti borbe ćemo govoriti kad budemo, ako Bog da, došli do ajeta koji je propisuju."²¹

Sada, nakon što smo pružili odgovor na istaknuto pitanje i izložili primjere iz tekstova djela *Aḥkām al-Qur'ān* koji jasno govore da ovo djelo nije isključivo fikhsko, možemo ustvrditi da je ono jedno opširno enciklopedijsko djelo koje je obuhvatilo mnogobrojne raznovrsne nauke. Tak nakon toga smo u mogućnosti navoditi druga izrazita obilježja djela, a ona se mogu postaviti kroz naznake kako slijedi.

Ozbiljno nastojanje da spoji i usaglasi različita mišljenja

Čitalac djela *Aḥkām al-Qur'ān* će jednostavno dokučiti da je Al-Ğaṣṣās istinski nastojao spojiti i usaglasiti različita mišljenja, koliko god je mogao, jednako kad se radilo o obrazlaganju različitih tvrdnji svojih prethodnika koje su zabilježene uz tumačenje datog ajeta, ili kad se radilo o nekoj od brojnih predaja u vezi s povodom objavljivanja ajeta, ili kad se radilo o mnogobrojnim značenjima koja pretpostavlja kur'anski tekst. On nije pribjegavao protežiranju osim u krajnjoj nuždi, odnosno nakon što je iscrpio sve mogućnosti usaglašavanja. To je važno obilježje njegovog tefsira s obzirom na to da su šeriatskopравни teoretičari (*al-usūliyyūn*) i drugi istraživači prihvatili princip usaglašavanja različitih mišljenja koji ima prednost u odnosu na princip protežiranja (*al-ğam' muqaddam 'alā al-tarğih*), jer davanje prednosti znači odbacivanje mišljenja i pogleda koji nisu lišeni naučne vrijednosti.

Jedan od primjera njegovog usaglašavanja brojnih mišljenja prethodnika, koja su zabilježena uz tumačenje datog ajeta, jeste ono što ćemo vidjeti u njegovom tumačenju Allahovih (dž.š.) riječi: *Kad je Ibrahima Gospodar njegov s nekoliko zapovijedi u iskušenje stavio, pa ih on potpuno izvršio* (Al-Baqara, 124.), kad kaže: "Mufessiri se tu razilaze. Ibn 'Abbās kaže da ga je na iskušenje stavio obredima hadža; Al-Ḥasan

²¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, 72-73. Isti metod, tj. ostajanje u okvirima općeg tefsira, vidjet ćemo i u komentarisanju riječi Uzvišenoga: *Propisuje vam se borba, mada vam nije po volji* (Al-Baqara, 216.), gdje ne dulji s obrazlaganjem pojedinačnih odredbi koje se odnose na džihad, već to odgađa riječima: "Objasniti ćemo razilaženja učenjaka oko stroge dužnosti džihada i o njegovim vrstama, kad, ako Bog da, dođemo do riječi Uzvišenoga: *a onda ubijajte mnogobošce gdje god ih nadete*" (vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 389.).

kaže da ga je na iskušenje stavio žrtvovanjem sina i pripekoma. Tāwūs, pak, od Ibn ‘Abbāsa prenosi da je rekao da ga je na iskušenje stavio pranjem i čišćenjem, s pet radnji na glavi i pet radnji na tijelu. Pet radnji na glavi su: skraćivanje brkova, ispiranje usta, pranje nosa, pranje zubi misvakom i začesljavanje kose, a pet radnji na tijelu su: rezanje noktiju, brijanje dlaka oko spolovila, sunnećenje, čupanje dlaka ispod pazuha i pranje vodom nakon velike i male nužde. Od Vjerovjesnika se prenosi da je rekao: ‘Desetero su obilježja vjere.’²² Nabrojao je deset navedenih radnji, osim što je na mjestu začesljavanja kose uključio puštanje brade. To prenose ‘Ammār, ‘Āiša i Abū Hurayra, s tim što se neznatno razlikuju u broju radnji. Ne nalazimo za shodno da opširno iznosimo lance prenošenja i kompoziciju riječi budući da su one poznate, da ih je narod prenosio i interpretacijom i djelom, nakon što ih je upoznao kao sunnet Allahovog Poslanika (s.a.v.s.). Moguće je da je Allah (dž.š.) Ibrāhima svim naprijed istaknutim u tumačenju ajeta, uprkos razilaženjima prethodnika koja smo izložili, na iskušenje stavio kao sa cjelinom, da se ajetom želi ukazati na sve uopćeno, te da je Ibrāhim sve to ispunio, u skladu s onim kako mu je Uzvišeni Allah naredio, ne izostavivši ništa, jer izostavljanje isključuje potpunost, a Allah izvještava o upotpunjenju svega naređenog. Prema onome što se prenosi od Vjerovjesnika (s.a.v.s.), deset spomenutih radnji, koje se izvode na tijelu i glavi, urođene su pojave (*al-fiṭra*) i Vjerovjesniku se dozvoljava da se u tome ugleda na Ibrāhima (a.s.) na osnovu riječi Uzvišenoga: *Poslije smo tebi objavili: "Slijedi vjeru Ibrahimovu, vjeru pravu, on nije druge smatrao Allahu ravnim"* (Al-Naḥl, 123.) i Njegovih riječi: *Njih je Allah uputio, zato slijedi njihov Pravi Put* (Al-An‘ām, 90.)."

Primjer koji ide u prilog istoj tvrdnji jeste Al-Ġaṣṣāsovo usalašavanje između prethodnika u vezi sa tumačenjem Allahovih (dž.š.) riječi: *Obećanje moje neće obuhvatiti zlikovce* (Al-Baqara, 124.), u kojem ih najprije navodi, a zatim veli: "Od Al-Suddija se prenosi da se time misli na poslanstvo; od Muġāhida se prenosi da se podrazumijeva da zlikovac ne može biti imam; od Ibn ‘Abbāsa se prenosi da je rekao da zlikovce ne treba slušati i biti im pokoran; Al-Ḥasan (al-Baṣrī) je rekao da zlikovci nemaju zalog kod Allaha na osnovu kojeg bi im On dao dobro na onom svijetu." Nakon što je sve sakupljene stavove sučelio,

²² Prenosi Muslim, *Al-Šaḥiḥ*, III, str. 495. (Kitāb: *Al-Ṭahāra*, Bāb: *Ḥiṣāl al-fiṭr*, br. 261.); Od autora djela pod naslovom *Al-Sunan*, prenose ga: Al-Tirmidī, *Al-Sunan*, V, str. 90. (Kitāb: *Al-Adab*, Bāb: *Mā ġā’ fī taqlīm al-aẓfār*, br. 2.756.); Al-Nasā’i, *Al-Sunan*, VIII, str. 126-128. (Kitāb: *Al-Zīna*, Bāb: *Min sunan al-fiṭra*); Abū Dāwūd, *Al-Sunan*, I, str. 114. (Kitāb: *Al-Ṭahāra*, Bāb: *Al-Suwāk min al-fiṭra*, br. 53.); Ibn Māġa, *Al-Sunan*, I, str. 107. (Kitāb: *Al-Ṭahāra wa sunanuhā*, Bāb: *Al-Fiṭra*, br. 293.).

Al-Ğaššās zaključuje: "Sva ova prenesena značenja podrazumijevaju se navedenom riječju. Moguće je da sva ona čine smisao onoga što je Allah njome izrazio. To je nešto što mi smatramo vjerovatnim. Nije uredu da zlikovac bude vjerovjesnik, niti vjerovjesnikov nasljednik, niti sudac, niti neko čije se riječi trebaju slušati i prihvatati kao što su muftija, svjedok ili prenosilac vijesti o vjerovjesniku. Ovaj ajet poručuje da su svakom u koga se ljudi ugledaju u pitanjima vjere uvjet dvije stvari: pravednost i čestitost. To ujedno pokazuje da predvodnici u namazu trebaju biti dobri, a ne pokvarenjaci, niti zlikovci, budući da ovaj ajet jasno poručuje da je čestitost uvjet svakom ko ima poziciju bilo kakvog predvođenja u stvarima vjere."²³

Al-Ğaššās je i sam obrazložio zašto je toliko nastojao uskladiti različite predaje u tefsiru sačuvane od prethodnika. Osnovna pobuda je bila to što su prethodnici bili dobri jezikoslovci i znali su kakva raznovrsna značenja podrazumijevaju date riječi, jer ako su se pri tumačenju nečeg iz Kur'ana razilazili, to je kazivalo da je moguće da se i takva pretpostavka podrazumijeva porukom iz Kur'ana, jer tumačenje predmetne riječi ne bi bilo moguće na osnovama nečeg što se ne bi dalo pretpostaviti. On je to jasno istakao prilikom tumačenja riječi Uzvišenoga: *a ako odluče da se rastave, pa, Allah doista sve čuje i zna* (Al-Baqara, 227.), gdje, nakon što je izložio različite tvrdnje prethodnika, veli da "ajet pretpostavlja različita razumijevanja koja se podrazumijevaju razilaženjem prethodnika, jer da nije uporišta za pretpostavke, ne bi ga ni tumačili na njihovim osnovama budući da ne bi imalo smisla tumačiti datu riječ na osnovama nečega što se ne bi dalo pretpostaviti. Prethodnici su bili jezikoslovci koji su znali kakva raznovrsna značenja podrazumijevaju date riječi, a šta ne podrazumijevaju. Stoga ono oko čega su se razilazili kad se tiče iskaza govori da data riječ to podrazumijeva kao nešto imanentno."²⁴

Stoga smo prilikom iščitavanja djela *Aḥkām al-Qur'ān* mogli primijetiti da Al-Ğaššās često spominje izraze *spajanje* i *usklađivanje* nakon iznošenja tvrdnji prethodnika, ili spominje varijetete koji su izneseni u komentaru naznačavajući ih svojim riječima: "Pretpostavljeno značenje dviju riječi moguće je da im bude zajedničko", ili: "Nema zapreke da smisao onog što je Allah rekao bude sve to zajedno", ili: "Nema smetnje da se shvati kako sva ova značenja podrazumijeva ovaj ajet s obzirom na predvidiva značenja riječi i njihove moguće

²³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 84.

²⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 436. Isto se spominje i u *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 441.

obuhvatnosti u okviru koje značenja međusobno ne proturiječe niti se potiru."²⁵

Primijetili smo, isto tako, da je Al-Ğaṣṣāṣ, što je mogao više, usulašavao predaje koje su zapisane u vezi s povodima objavljivanja ajeta. Tako uz riječi Uzvišenoga: *Safa i Merva su Allahova časna mjesta, zato onaj koji Kabu hodočasti ili umru obavi ne čini nikakkav prijestup ako krene oko njih* (Al-Baqara, 158.), npr., navodi dvije predaje o povodu objavljivanja ajeta, prvu od ʿĀiše i drugu od Ibn ʿAbbāsa, a onda ih sažima svojim riječima: "Povod objavljivanja ovog ajeta prema ʿĀiši bilo je pitanje onih koji tavaf oko njih nisu činili u vrijeme džahilijeta usljed obožavanja Menata, a po onome šta navodi ʿAbbas radilo se o pitanju vezanom za one koji čine tavaf između Safe i Merve na kojima su ranije bili kipovi, zbog čega su se ljudi u početku islama klonili obilaska oko njih. Sasvim moguće je da povod objavljivanja ovog ajeta bude ono na čemu se zasnivaju obje navedene predaje."²⁶

Primjenu istog metoda vidimo i u tumačenju riječi Uzvišenoga: *O vjernici, ne zapitkujte o onome što će vam pričiniti neprijatnosti ako vam se objasni* (Al-Māʿida, 101.) kad iznosi nekoliko predaja o povodu objavljivanja ajeta, nakon čega veli: "Nema zapreke da sve navedene predaje o povodu objavljivanja ovog ajeta budu tačne. Vjerovjesnik (s.a.v.s.) je rekao: 'Što god me upitate – ja ću vam odgovoriti', a razlog je bilo to što ga je ʿAbdullāh ibn Ḥadāfa pitao o svome ocu, ko je on, budući da se naklapalo o njegovom porijeklu. Slično su ga pitali i drugi koji su nalazili povoda da postavljaju slična pitanja. Tada je Uzvišeni Allah objavio: *ne zapitkujte o onome što...*, znači o sličnim stvarima, jer nema nikakve potrebe ni svrhe."²⁷

Nastojanje da pojasni definicije šeriatskoprnog nazivlja

Čitalac djela *Aḥkām al-Qurʾān* će primijetiti da je autor bio živo zainteresovan za definicije šeriatskih izraza, odnosno šeriatskoprnog nazivlja. Ovo naročito prilikom razmatranja različitih fikhskih propisa. Prilikom prolaska kroz ajete s propisima, vrlo često je nastojao objasniti stručno značenje nekog šeriatskoprnog izraza zabilježenog u ajetu. Objašnjenje obično započinje jezičkim određenjem.

Na primjer, kad prolazi kroz ajet o postu (Al-Baqara, 173.), najprije ističe da nam je Uzvišeni Allah ovim ajetom kao strogu dužnost propisao post, nakon čega veli: "*Post (ṣawm)* u jeziku znači *suzdržavanje (imsāk)*.

²⁵ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 47, 310., 318. i brojna druga mjesta.

²⁶ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 116.

²⁷ *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 605.

Uzvišeni Allah kaže: *...ja sam se zavjetovala Milostivom da ću šutjeti, i danas ni s kim neću govoriti* (Maryam, 26.), gdje *post* (*šawm*) označava *šutnju*. Tu je i suzdržavanje od govora (*imsāk*) nazvano postom. U narodu se kaže, npr., *konji koji ne jedu - ḥaylun šiyāmun*, kad im se ništa ne dā da jedu. Kaže se: *i Sunce je odustalo od bilo kakvog pokreta - Šāmat al-šams ‘an al-sayr wa al-ḥaraka*. To bi bio sud o ovoj riječi sa stanovišta jezika. U šeriatu, pak, ona je naziv za suzdržavanje od jela, pića i sličnoga, kao i od spolnog općenja tokom dana za vrijeme posta, s namjerom približavanja Allahu, ili izvršenje Njegove naredbe (*farq*). To je sumaran izraz koji treba pojasniti kad se navede, jer je to šeriatski naziv uspostavljen za značenja koja nisu bila jasna sa stanovišta samo jezika, već mu je značenje postalo poznato tek nakon ustanovljenja stroge dužnosti i učvršćivanja šeriata tako što ga je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) predočio muslimanskoj zajednici.²⁸

Prilikom prolaska kroz Allahove (dž.š.) riječi: *S njima (ženama) ne smijete imati snošaj dok ste u i‘tikāfu u džamijama* (Al-Baqara, 187.), riječ *i‘tikāf* je definisao s jezičkoga i šeriatskog stanovišta rekavši: "Značenje riječi *i‘tikāf* u jezičkoj ravni jeste *boravak*. No, Uzvišeni Allah pita: *Kakvi su to kumiri kojima se i dan i noć klanjate (antum laḥā ‘ākiḥūn)?* (Al-Anbiya', 52.), a na drugom mjestu kaže: *Klanjamo se kumirima i povazdan im se molimo* (Al-Šu‘arā', 71.). Al-Ṭirmīḥ u versifikaciji jednog doživljaja veli:

فَبَاتَتْ بَنَاتُ اللَّيْلِ حَوْلِي عَكْفًا
عُكُوفَ الْبُؤَاكِي بَيْنَهُنَّ صَرِيعُ

*Noć su provlele žene okružujući mene,
u sjeti su nebrojene suze prolivene.*

U šeriatskom pravu je ova riječ upotrijebljena s jednim drugačijim značenjem, za vrstu *boravka* kakva nije odgovarajućim nazivom bila označena u leksici, a koja se može opisati kao *zatečenost* (*kawn*) u džamiji, zatim kao *post*, ili čak kao *suzdržavanje* od spolnog općenja, s odlukom da se bude bliže Allahu (dž.š.), a *nosilac* tog stanja (*mu‘takiḥ*) može biti samo onaj na koga se mogu primijeniti sva ova značenja. To je na neki način podudarno s onim što smo rekli u vezi s *postom*, u smislu da je to sa stanovišta jezika *suzdržavanje*, samo što se na to nadodalo još i drugih značenja, bez kojih *suzdržavanje* ne može biti *post* propisan šeriatskim propisom.²⁹

²⁸ *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 211-212. Vidjeti i I, str. 231-232.

²⁹ *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 294.

Ovom dodajemo još zbir kraćih definicija kojima je Al-Ğaššās nastojao olakšati razumijevanje različitih šeriatskopравnih naziva. Riječ *upućivanje* (*hady*), npr., definisao je kao naziv za ono što se upućuje prema Ka'bi, da bi se bilo bliže Uzvišenom Allahu, a moguće je da se njom nazove i ono što se podrazumijeva nazivom *milostinja* (*sadaqa*) iako se ona ne upućuje prema Ka'bi.³⁰ Riječ *lešina* (*mayta*) je definisao riječima: "*Lešina* u sklopu šeriatskopравnog nazivlja je naziv za mrtvu životinju koja nije zaklana, koja je usmrćena bez ljudskog djelovanja, ili je usmrćena posljedicom ljudskog djelovanja, ali tako što to djelovanje nije u skladu sa dozvoljenim klanjem."³¹

Riječ *nečistoća* (*ġanāba*) definiše kao šeriatskopравni izraz koji se koristi kad treba da se označi stanje u kojem se ne smije stati na namaz, učiti Kur'an, dodirivati mushaf niti ulaziti u džamiju prije nego što se obavi propisno kupanje. Za onoga kome se naređuje da se kloni svega navedenog i podliježe odredbi kupanja, kaže se *nečist* (*ġunub*).³²

Tu su i druge definicije za mnogobrojne šeriatskopравne nazive koje Al-Ğaššās spominje u svom tefsiru.³³

Ispoljavanje islamske kulture i obilježja visoke humanističke razine

Prilikom iščitavanja Al-Ğaššāsovog tefsira, primijetili smo da je autor vodio računa da istakne islamsku civilizovanost, blagodati islamskog zakonodavstva te da podvuče društveni značaj pravde i obilježja visokih humanističkih vrijednosti koja pruža život u okrilju islama i njegovih uzvišenih naučavanja. Navodimo nekoliko primjera koji to mogu potvrditi:

U komentaru riječi Uzvišenoga: *Kad je Ibrahima Gospodar njegov s nekoliko zapovijedi u iskušenje stavio, pa ih on potpuno izvršio* (Al-Baqara, 124.), nakon što je naveo izlaganja preuzeta od prethodnika u vezi s komentarom ovog ajeta i ustanovio da je moguće da se u Allahovom (dž.š.) govoru sintagmom *stavljanje Ibrahima u iskušenje* podrazumijeva sve spomenuto, Al-Ğaššās se predao razmatranju jedne suptilne teme pod naslovom *Podsticanje na čistoću tijela i odjeće*. To

³⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 329.

³¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 130.

³² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 457.

³³ Vidjeti primjerice: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 177. (definicija *hadža*); I, str. 162. (definicija *odmazde* - *qiṣās*); I, str. 221. (definicija *iskupa* - *fidya*); I, str. 316. (definicija *vjere*); I, str. 399 (definicija *siročeta* - *yatīm*); I, str. 526. (definicija *njstrože dužnosti* - *farḍ*); II, str. 89-90. (definicija *stroge dužnosti* - *wāğib*) i mnoge druge definicije.

razmatranje započinje riječima: "Ova obilježja (tj. skraćivanje brkova, ispiranje usta, pranje nosa, pranje zubi misvakom, začešljavanje kose, rezanje noktiju, brijanje dlaka oko spolovila, sunnećenje, uklanjanje dlaka ispod pazuha i pranje vodom nakon velike i male nužde) ustanovljeno je sunnetom Ibrahima (a.s.) i Muhammeda (s.a.v.s.) koji strogo zahtijevaju čišćenje, otklanjanje prljavštine i nečistoće s tijela i odjeće. Ne vidiš li da Uzvišeni Allah nakon što je zabranio otklanjanje nečistoće i dlaka u ihramu, naredio je to odmah nakon završetka obreda hadža riječima: *zatim, neka sa sebe prljavštinu uklone* (Al-Ĥaġġ, 29.). Slično je ono što se prenosi od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) o kupanju petkom 'da se misvakom operu zubi i namiriše mirisom koji je drag supruzi'.³⁴ Sve su to svojstva koja razum lahko prihvata, pohvalna i poželjna obilježja odgoja i lijepih navika. Ustanovila ih je Vjerovjesnikova (s.a.v.s.) oporuka." Nakon toga navodi sve lance prenošenja uz hadise koji podstiču čistoću, što uvjerljivo govori o Al-Ġaššāšovom nastojanju da putem njih istakne islamsko zakonodavstvo. Takvo je i kazivan je Abū Ayyūba al-Anšārīja da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) rekao za nekog čovjeka koji je došao da ga nešto pita u vezi sa Objavom, što je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) opisao: "Jedan od vas mi je došao da me pita nešto u vezi sa Objavom, a nokti su mu bili veliki kao kandže grabljivica, s nakupljenom prljavštinom i nečistoćama pod njima."³⁵ Slično je kazivanje Ġabira ibn 'Abdillāha koji kaže: "Došao nam je Allahov Poslanik (s.a.v.s.), nakon što je vidio jednog čovjeka raščupane kose koja strši na sve strane. Pitao se: 'Zar ovaj nije mogao naći ništa da kosu malo dotjera?' Kad je vidio nekoga drugog čovjeka na kojem je odjeća bila prljava, pitao je: 'Zar ovaj nije mogao naći ništa čime bi oprao odjeću?'"³⁶ Pored navedenih, ima još dosta hadisa koji zagovaraju čistoću, što uvjerljivo govori o tome kako mudro islamsko zakonodavstvo vodi računa o ovoj važnoj pretpostavci koja se smatra jednim od najrječitijih pokazatelja kulturnog nivoa nekog naroda.³⁷

Ono što treba shvatiti kao preporuku i obavezu iz ovih časnih Vjerovjesnikovih hadisa jeste upravo ono što je muslimanima danas potrebno da sa sebe i svojih zemalja skinu famu zaostalosti,

³⁴ Prenosi ga Al-Baġawī, *Šarḥ al-sunna*, IV, str. 229. (Kitāb: *Al-Ġum'a*, Bāb: *Al-Tanaẓẓuf wa al-ṭaṭayyub yawm al-ġum'a*, br. 1.058. Usporediti šta o istom predmetu kaže Al-Buḥārī u djelu *Al-Šaḥīḥ*, II, str. 159-160. (Kitāb: *Al-Ġum'a*, Bāb: *Al-ṭib li al-ġum'a*.

³⁵ Prenosi ga Ibn 'Adī, *Al-Kāmil*, III, str. 1162.

³⁶ Prenosi ga Abū Dāwūd, *Al-Sunan*, IV, str. 51. (Kitāb: *Al-Libās*, Bāb: *Fī ġasl al-ṭawb*, br. 4.062. Spominje ga i Al-Zabīdī, *Ithāf al-sāda al-muttaqin*, II, str. 395.

³⁷ Usporediti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 80-81.

necivilizovanosti i nedovoljnog praktikovanja čistoće. Čitalac djela *Aḥkām al-Qur'ān* može se uvjeriti da se autor živo zanimao za pitanje čistoće tijela i odijela, što podrazumijeva i čistoću stana, naselja i ulice, još prije više od 1.000 godina. Predmetni hadisi su zabilježeni u djelu jer je autor to pitanje posmatrao kao nešto što je u tijesnoj vezi s vjerom i njenim ispravnim razumijevanjem, jednako kao što je u tijesnoj vezi s progresom i općim civilizacijskim usponom.

Što se tiče značaja pravednosti u islamu i obilježja visoke humanističke vrijednosti, to je istaknuto na brojnim mjestima u djelu. Kao primjer navodimo komentar riječi Uzvišenoga: *O vjernici, dužnosti prema Allahu izvršavajte i pravedno svjedočite! Neka vas mržnja koju prema nekim ljudima nosite nikako ne navede da nepravedni budete! Pravedni budite, to je najbliže čestitosti, i bojte se Allaha, jer Allah dobro zna ono što činite!* (Al-Mā'idā, 8.), u čijem kontekstu govori o pravednosti u islamu i ravnopravnosti među ljudima koja se ostvaruje kroz naredbu da se primjenjuje pravda. Nakon toga, Al-Ġaṣṣās govori o naznakama koje ajet sadrži u vezi s naređivanjem pravednosti, kako u postupanju s onim ko je u pravu tako i s onim ko nije u pravu. U tom smislu veli: "To je (tj. ono što se poručuje ovim ajetom) ubuhvatilo i naredbu da se pravedno postupi prema onome ko je u pravu i onome ko nije u pravu, kao i prosudbu da nevjerovanje nevjernika i njihova nepravednost ne može biti zapreka da se prema njima pravedno postupi, da se u toku borbe protiv njih i razračunavanja s njima ne smiju prekoračiti njihova prava, da se prema njima postupi u skladu s garantovanjem prava koja se odnose na vođenje borbe, zarobljavanje i humano postupanje, bez masakriranja, mučenja, ubijanja djece i žena s ciljem da im se zada strah i nanese bol. Slično tome je ono što kazuje 'Abdullāh ibn Rawāḥa, kad ga je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) poslao u Hajber kao poreznika. Kad su nakupili nešto nakita i htjeli ga time podmititi, da im smanji porez, rekao im je: 'Ovo je protuzakonit gest! Vi ste meni, zaista, odvratniji od majmuna i svinja! Međutim, to me neće spriječiti da prema vama budem pravedan!' Nato su mu oni odgovorili: 'Na tome su uspostavljena nebesa i Zemlja.'"³⁸

Sličan je i primjer komentara Allahovih (dž.š.) riječi: *Propisuje vam se odmazda za ubijanje* (Al-Baqara, 178.), gdje Al-Ġaṣṣās objašnjava da će, ukoliko je ubio nemuslimana, musliman također biti ubijen. U vezi s tim iznio je nekoliko predaja. Jedna od njih je ona koju preuzima od svoga učitelja 'Abd al-Bāqīja ibn Qānī'a, koja izvještava da je jedan čovjek iz Hire došao halifi Aliji, Allah mu lice prosvijetlio, i

³⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, 497.

rekao mu: "Vladare pravovjernih, jedan musliman je ubio moga sina, imam dokaz za to!" Došli su svjedoci i posvjedočili. Kad je upitao za karakter svjedoka, rečeno mu je da su poštenu. Naređeno je da se musliman privede a čovjeku iz Hire data je sablja. Tada je rekao: 'Odvedite ga izvan naselja da ga ubije!' Dali smo mu sablju, a čovjek iz Hire je oklijevao. Neko od njegovih ga tada upita: 'Možda bi bilo bolje da pitaš za krvarinu s kojom ćeš živjeti, a dobit ćemo i na ugledu?!' Odgovorio im je: 'Da.' Nakon toga je spustio sablju i prišao 'Aliju. 'Alī ga je upitao: 'Možda su te grdili i prijetili ti!?' Odgovorio je: 'Ne, tako mi Boga, sâm sam se opredijelio za krvarinu.' 'Alī mu je tada rekao: 'Ti to najbolje znaš.' Tad se 'Alī okrenuo pratnji i rekao: 'Dali smo im šta smo dali. Neka naša krv bude izjednačena s njihovom krvlju, a naša krvarina s njihovom krvarinom!'"³⁹

U ovoj prilici iznosimo još nekoliko Al-Ğaššās-ovih sudova koji govore o humanizmu i općeljudskim vrijednostima. Al-Ğaššās je time pretekao, i to više od hiljadu godina, međunarodne konvencije i povelje posvećene ljudskim pravima, ravnopravnosti i ljudskim slobodama, o kojima, inače, govore i hvališu se mnogi i na Istoku i na Zapadu.

- (Potrebno je) da ljudi jedni drugima pomognu da se održe na životu, kao kad čovjek vidi da neko nekoga želi ubiti a on ga zaštiti, ili je siguran da će se neko utopiti ako mu ne pomogne pa mu pomogne da se izbavi. Kad kod sebe ima hrane, a vidi da bi neko mogao umrijeti od gladi, dužnost mu je održati ga na životu i nahraniti ga bez obzira koliko to skupo koštalo.⁴⁰

- U ratnim okolnostima nije dozvoljeno ubijati žene i djecu, niti svećenike, jer je zabrana njihova ubistva tradirana u brojnim poznatim i dosta komentarisanim Vjerovjesnikovim (s.a.v.s.) hadisima.⁴¹

- Ako se jedna grupa ljudi udruži i zajedno nekoga ubije, svakom pojedincu se sudi za ubistvo čovjeka. Za to svi trebaju biti ubijeni.⁴²

³⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 173. Al-Ğaššās je uz ovu predaju iznio i njen lanac navodeći: "Kazao nam je Ibn Qāni' koji veli: Kazao nam je 'Alī ibn Hayṭam, koji prenosi od 'Utmāna al-Fazārīja, koji veli: Kazao nam je Mas'ūd ibn Ğuwayriyya, koji veli: Kazao nam je 'Abdullāh ibn Ḥarrāš, koji prenosi od Wāsiṭa, a on Ḥasana ibn al-Maymūna, a on od Abū al-Ğanūba al-Asadīja, koji kaže: 'Jedan žitelj Hire je došao 'Aliju, Allah mu prosvijetlio lice...'", nakon čega je citirao sadržaj hadisa. Mi nismo naišli na neko drugo navođenje ove predaje.

⁴⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 191.

⁴¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 312.

⁴² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 178.

- Krvarina nevjernika ravna je krvarini muslimana, jevreja, kršćanina i vatropoklonika, štićenika islamske države (*ḍimmi*) i stranca koji ima privremenu boravišnu dozvolu (*mu 'āḥad*).⁴³

- Milostinju koju ne prikuplja vlast, kao što je iskupnina za određene prijestupe - *kaffara*, zavjet - *naḍr*; milostinja nakon ramazanskog posta - *ṣadaqa al-fiṭr*) dozvoljeno je dati štićenicima (*ahl al-ḍimma*).⁴⁴

- Svjedočenje punoljetnih slobodnih ljudi je valjano ako su pravedni. Nikakve prednosti nema svjedočenje beduina nad svjedočenjem žitelja urbanog naselja, niti svjedočenje žitelja urbanog naselja nad svjedočenjem beduina.⁴⁵

Sumarno tumačenje (*al-tafsīr al-iḡmālī*)

Jedno od obilježja Al-Ġaṣṣāšovog tefsira, jeste to što se on u nekim prilikama retrospektivno vraća i sumira propise i njihova značenja koja je naprijed komentarisao. U tim prilikama demonstrira punu naučničku zrelost kojom primarna značenja propisa i poruka iznosi u sumarnoj formi (*al-tafsīr al-iḡmālī*). Navodimo nekoliko takvih primjera:

Kad komentariše ajet o abdestu (*Al-Mā'ida*, 6.), na osamdeset stranica opširno izlaže propise obrazlažući poruke i upute obuhvaćene ajetom, nakon čega se vraća i sumira ono što je prethodno govorio. U vezi s tim veli: "Istaknuli smo ono što smo znali o propisima ovog ajeta i poruke koje sadrže njegova značenja, kao i sve mogućnosti njegovog različitog razumijevanja. Naveli smo i šta su o tome rekli prethodnici i ugledni fakihi. Sad pogledaj koliko smislova i predvidivosti imaju njegova tanahna značenja, koliko korisnih uputa i koliko različitih načina da se dođe do korisnih zaključaka! To je jedan od dokaza nadnaravnosti Kur'ana, jer je nemoguće naći nešto slično u ljudskom govoru. Ja vas podsjećam, sumirajući ono što sam prethodno detaljno izložio, da bi to sumarno sakupljeno bilo bliže razumijevanju čitaoca." Zatim je izložio sažetak na ukupno četiri stranice poredavši zahvaćena pitanja, svako pod njegovim brojem, da bi ih evidentirao ukupno sedamdeset jedno.⁴⁶

Prilikom komentarisanja riječi Uzvišenoga: *A ako sumnjate u ono što objavljujemo robu svome, naćinite vi jednu suru sličnu objavljenim njemu, a pozovite i boćanstva vaća, osim Allaha, ako istinu govorite* (Al-Baqara, 23.), u sumarnoj formi navodi ono što je naprijed rekao u

⁴³ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 298.

⁴⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 559.

⁴⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 606.

⁴⁶ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 491-496.

komentar: "Sistematizovano smo obrazlagali suru *Al-Fātiha*, od njenog početka pa dok nismo stigli na njen kraj, gdje započinje sura *Al-Baqara*, tako što smo započeli s imenom Uzvišenog Allaha, svjesni koliko Mu trebamo zahvaljivati, hvaliti Ga, dovu Mu upućivati, zajedno sa željom da nas On uputi na put koji vodi dotle da Ga spoznamo, koji vodi u Njegov Džennet i zadovoljstvo, a ne na put onih koji su zaslužili Njegovu srdžbu i koji su odlutali tamo gdje Ga ne mogu spoznati..." Nakon toga započinje komentarisanje sure *Al-Baqara* spomenuvši i opisavši vjernike, zatim spomenuvši nevjernike i njihova svojstva te licemjere i njihove osobine, pojasnivši nam njihovo ponašanje primjerom onoga ko je zapalio vatru i munje koja u tami bljesne bez zadržavanja, uzimajući munjin bljesak kao način ispoljavanja njihovog vjerovanja, uvjeren da je korijen kojem se oni vraćaju i podloga na kojoj oni stoje, samo nevjerovanje, kao tama noći i kiša u kojima im munja samo bljesne, nakon čega ostaju okruženi tamom ništa ne videći.

Nakon što je završio s upozorenjem na zalutale počinje s iznošenjem dokaza o Allahovoj jednoći, koje niko ne može odbaciti, kao što je "prostiranje Zemlje", kako je ona učinjena mjestom na kojem se boravi, izvorom života, hrane i drugih potrepština, kako ona ni na čemu stoji, jer ona mora imati svoj kraj sudeći po onom šta se zna u vezi s njenim nastankom, da je Onaj ko je pridržava i položaj joj određuje upravo Onaj koji ju je stvorio, tj. Allah koji je sve stvorio i opskrbu daje hranom koju je na Zemlji priprazio i drugim plodovima koje ljudi ubiru sa zemlje. Nije, dakako, zamislivo da to može iko osim Svemogućeg kojeg ništa ne može sustići niti Mu išta sličiti. Dalje, Al-Ğaššāš ohrabruje da se iz Allahovih poruka crpe pouke i ukazuje na Njegove blagodati, nakon čega iznosi dokaze o Vjerovjesnikovom (s.a.v.s.) poslanstvu tako što naglašava nemoć nevjernika da donesu jednu takvu suru kao što su sure u Kur'anu, da bi ih sa svim tim pozvao da se klanjaju Uzvišenom Allahu, samo Njemu, Koji nas opskrbljuje svim blagodatima, citirajući: *Zato ne činite svjesno druge Allahu ravnim* (Al-Baqara, 22.), što - a Allah to najbolje zna - znači da ono što neki nazivaju bogovima ništa od navedenoga ne mogu, da je jedino Allah opskrbitelj i stvoritelj Zemlje.

Nakon što bi sve trebalo biti jasno budući je potkrijepljeno uvjerljivim dokazima, Al-Ğaššāš se tome još jednom okreće navodeći Allahovu (dž.š.) prijetnju upućenu riječima: *Pa ako ne učinite, a nećete učiniti, onda se čuvajte vatre za nevjernike pripremljene, čije će gorivo biti ljudi i kamenje* (Al-Baqara, 24.). Nakon toga ističe položaj vjernika na drugom svijetu prikazanih riječima Uzvišenoga: *A one koji vjeruju i dobra djela čine obraduj džennetskim baščama kroz koje će rijeke teći* (Al-Baqara, 25.).

Zanimanje za historiju

Među obilježja Al-Ġaṣṣāšovog tefsira spada i nezanemarivanje historijskog aspekta, svejedno radi li se o ranijim zajednicama i njihovim iskrivljenim religijama, o historiji Vjerovjesnikovog (s.a.v.s) poslanja i s tim povezanih zbivanja (*al-sīra al-nabawiyya*), ili o zbivanjima koja su se odigrala u prvim stoljećima islama. Uvjerljivo to može potvrditi nekoliko primjera koji slijede:

U komentaru riječi Uzvišenoga: *i povode se za onim što su šejtani o Sulejmanovoj vladavini kazivali. A Sulejman nije bio nevjernik. Šejtani su nevjernici koji su ljude učili vradžbini i onome šta je bilo nadahnuto dvojici meleka, Harutu i Marutu, u Babilonu* (Al-Baqara, 102.), ukratko izlaže historiju Babilonaca i njihova iskrivljena vjerovanja zasnovana na vradžbini (*sihr*).⁴⁷ Slično, u komentaru riječi Uzvišenoga: *i čiste vjernice su vam dozvoljene i čiste kćeri onih kojima je data Knjiga prije vas* (Al-Mā'ida, 5.) govori o historiji vjere zoroastrijanaca i sabejaca. Iz toga izdvajamo: "Zoroastrijanci se ne pridržavaju nijedne Allahove Knjige objavljene vjerovjesnicima, već čitaju knjigu Zaratustre, koji se lažno predstavljao kao prorok. Po tome oni, dakle, nisu *sljedbenici Knjige*... Temelj mandejskog vjerovanja je slavljenje sedam zvijezda, obožavanje i klanjanje njima. Oni se klanjaju i kipovima, nakon što su im Perzijanci, kad su se pojavili na prostorima Iraka, dokinuli kraljevstvo, a bili su Nabatejci. Dalje se nisu više usuđivali javno klanjati kipovima, pošto su im Perzijanci to zabranili. Mandejci su bili i Grci nastanjeni u Siriji i na Arabijskom poluotoku. Međutim, kad se Konstantin pokrstio, oružjem ih je natjerao da uđu u kršćanstvo. Tada su ostavili idolopoklonstvo, da bi se javno prikazivali kao članovi kršćanske zajednice, a potajno su se i dalje klanjali kipovima. Kad se pojavio islam, gotovo svi su se priklonili kršćanstvu tako da ih danas muslimani ne razlikuju od kršćana, budući da su se dugo tajno klanjali kipovima, prikrivajući izvornu vjeru."⁴⁸

Dobro poznavanje historije Al-Ġaṣṣāš koristi prilikom kritičke ocjene nekih prenošenih tvrdnji prethodnika, kad se one kose s utvrđenim historijskim činjenicama. Kao takav primjer čitaocu može poslužiti komentar Allahovih, neka je uzvišen, riječi: *Ima li većeg nasilnika od onog koji brani da se u Allahovim hramovima ime Njegovo spominje i koji radi na tome da se oni poruše? Takvi bi trebalo da u njih samo sa strahom ulaze. Na ovom svijetu doživjeće sramotu, a na onom svijetu patnju veliku!* (Al-Baqara, 114.) kad navodi predaju od Ma'mara, preuzetu od Qatāde koji veli: "U ovom ajetu se govori o

⁴⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 52-53.

⁴⁸ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 412-413.

Nabukodonosoru koji je porušio Jerusalim i u tome pomogao kršćane," da bi se na nju kritički osvrnuo pozivajući se na historijska saznanja: "Ono što se prenosi od Qatāde, liči na pogrešku u predaji, budući da među istaknutim učenjacima nema nesaglasnosti oko toga da je vladavina Nabukodonosora bila mnogo vremena prije 'Īsāa (a.s.), a kršćani su nastali nakon 'Īsāa (a.s.) i njemu se pripisuju. Ako je tako, jesu li onda oni mogli s Nabukodonosorom učestvovati u rušenju Jerusalima!? Kšćanstvo je starosjedilačku vjeru u Siriji i Grčkoj potisnulo tek u vrijeme cara Konstantina koji je živio nešto više od dva stoljeća prije pojavljivanja islama!"⁴⁹

Njegovu brigu za islamskom historijom potvrđuje to što na različitim mjestima u djelu⁵⁰ navodi događaje iz prvog perioda islama. Na nekim mjestima jasno ističe da je konsultovao historijsku literaturu, posebno ona djela koja se odnose na Vjerovjesnikov (s.a.v.s.) životopis i vojne pohode (*ahl al-siyar wa al-magāzī*), naglašavajući "kako tvrde autori životopisa" ili "što je opširno razrađivano u tekstovima autora životopisa i hroničara vojnih pohoda."⁵¹

⁴⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 73.

⁵⁰ Vidjeti npr.: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 56., 85-86. i druga mjesta.

⁵¹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 540.; II, str. 124., 173., 559. i druga mjesta.

Drugo poglavlje

**IZVORI AL-ĞAŞŞĀŞOVOG
TEFSIRA**

Drugo poglavlje

IZVORI AL-ĞAŞŞĀŠOVOG TEFSIRA

Uvod

Prilikom obraćanja djelu *Aḥkām al-Qur'ān* čitaocu je jasno da se našao pred vrijednim enciklopedijskim djelom koje je obuhvatilo mnogobrojne naučne grane. Nema sumnje da je Al-Ğaššās u njemu koristio mnogobrojne izvore koji su mu pomogli da djelo izradi u postignutoj formi. Kad bi nastojao detaljno poniknuti u naravi izvora iz kojih je Al-Ğaššās crpio građu, čitalac bi se zacijelo našao pred znatnim teškoćama. Zato ćemo mi u ovom odjeljku pokušati podrobnije predstaviti neke izvore na koje se Al-Ğaššās pozivao i iz njih preuzimao, usput naglašavajući značaj slijedećih pitanja: 1. *učitelj*; 2. *njegova djela* i 3. *djela koja su postojala u njegovo vrijeme*.

1. UČITELJI

Naprijed smo isticali da je Al-Ğaššās mnogo putovao u potrazi za naukom, da se premještao između mnogih naučnih centara na islamskom istoku iz tog razdoblja. Naučna putovanja i premještanja između Ahvaza, Nejsabura, Reja i Bagdada bila su značajan faktor u formiranju njegove kulture i obrazovanja budući da se u centrima susretao s učenjacima koji su se bavili različitim naučnim oblastima. Tako je fikh izučavao kod velikih fakiha, teologiju od najistaknutijih teologa, hadis od najpouzdanijih hafiza i prenosilaca, a jezikoslovlje od elitnih jesikoslovaca.

Al-Ğaššās je znanje iz fikha i usula sticao kod učitelja Al-Karḥija, a hadis i njegove discipline kod hafiza Ibn Qāni'a, hafiza Al-Ṭabarānija, muhaddisa Al-ʿAbbāsa al-Ašamma, Al-Ḥākima i dr., a znanja iz jezikoslovnih disciplina je usvojio od filologa Al-Fārisija, gramatičara Ġulāma Ta'labi i Abū Sahla al-Zuğāğija.

Prilikom pisanja djela *Aḥkām al-Qur'ān*, Al-Ğaššās je neupitno preuzimao od svojih učitelja. Djelo sadrži mnoštvo njihovih tvrdnji i stavova, jer ih je citirao svakoga u njegovoj specijalističkoj oblasti, najčešće da potkrijepi svoje tvrdnje, a nerijetko da im kaže nešto u prilog ili, čak, da im suprotstavi neke druge stavove.⁵² Ovoj neupitnoj činjenici

⁵² Naprijed smo, u četvrtom poglavlju prvog dijela disertacije, detaljno govorili o učiteljima i Al-Ğaššāšovom preuzimanju od njih, pa to ne želimo ponavljati.

(tj. preuzimanju i citiranju učitelja) treba dodati još nešto, a to je osvjedočena Al-Ğaššāsova intelektualna širina i dalekozorni istraživački vidici, što mu je omogućavalo da sve što nauči od učitelja, bez razlike o kojoj se naučnoj grani radilo, uspješno primjenjuje u svojim razviđanjima, s punim naučničkim pouzdanjem ne pristajući neopravdano na bilo čiju stranu.

2. DJELA KOJA SU PRETHODILA *AL-AḤKĀMU*

Prethodno smo ustanovili da je Al-Ğaššās svoja djela krunisao pisanjem tefsirskog djela *Aḥkām al-Qurʾān*, koje predstavlja skorup naučničkog djelovanja, dugotrajnih putovanja u potrazi za naukom i praktičnog rada u pisanju komentara i kompendija.

Prethodni radovi i djela rezultirali su bogatim saznanjima iz fikha, a naročito širokim obzorima i uvidima u ogranke hanefijskog fikha, što mu je izdašno pomagalo da podržava svoj mezheb u vezi sa svakim pitanjem koje zahvata, opširno navodeći, za one koji žele o tome više znati, podudarne i različite poglede pritom ukazujući i na širu razradu istog pitanja u nekom drugom svom djelu.⁵³

Al-Ğaššās je u ovom djelu prenosio i iz svojih drugih djela. Može se naći dosta mjesta na kojima ukazuje na ranija djela, pogotovo na *Uṣūl al-fiqh*, *Al-Ašriba* i *Komentar* Al-Ṭaḥāwījevog *Al-Muḥtaṣara*. Ovdje navodimo neke primjere koji govore u prilog istaknutom. U sklopu komentara ajeta: *Mi nijedan ajet ne promijenimo, niti ga u zaborav potisnemo, a da bolji od njega ili sličan njemu ne donesemo* (Al-Baqara, 106.), otvara poglavlje u kojem obrazlaže vidove derogiranja ajeta osvrćući se pritom na one koji tvrde da u vjerozakonu našeg Vjerovjesnika Muhammeda (s.a.v.s.) nema derogiranja, mirno polemišući s njima, da bi u zaključnoj misli rekao: "U djelu *Uṣūl al-fiqh* govorili smo o vidovima derogiranja i onome šta je u njemu moguće a šta nije. Toliko o tome u ovoj prilici." Nakon toga govori o derogiranju nekih ajeta sunnetom, završavajući izlaganje riječima: "O ovom pitanju smo opširno, onoliko koliko je dovoljno, govorili u djelu *Uṣūl al-fiqh*. Kome je potrebno više, neka to tamo potraži."⁵⁴ Ima i drugih pitanja u vezi s kojima Al-Ğaššās ukazuje na djelo *Al-Uṣūl*, koje neki zovu i *Al-Fuṣūl fi al-uṣūl*.⁵⁵

⁵³ Vidjeti: Al-Našamī. op. cit. str. 126.

⁵⁴ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 70-72. Mjesta na koja se ukazuje u djelu *Al-Fuṣūl fi al-uṣūl* su: II, str. 213-218. i II, str. 321-366.

⁵⁵ Vidjeti u tom smislu: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 41., 71., 105., 254., 259.; II, str. 25. i mnoga druga mjesta.

Al-Ğaššās se nekad poziva i na *Komentar* Al-Ṭaḥāwijevo *Al-Muḥtašara*, kao što je postupio u komentaru riječi Uzvišenoga: *Vi niste bili prisutni kada je Jakubu smrtni čas došao i kad je sinove svoje upitao: "Kome ćete se, poslije mene, klanjati"? Odgovorili su: "Klanjat ćemo se Bogu tvome, Bogu tvojih predaka, Ibrahima i Ismaila i Ishaka, Bogu jednome. Mi se Njemu pokoravamo!"* (Al-Baqara, 133.), kad se poziva na neke zabilježene predaje od ashaba oko nasljeđivanja djeda i veli: "Razilaženja ashaba, i potkrjepljivanja različitih stavova oko ovoga, već smo spominjali u *Komentar*u Al-Ṭaḥāwijevo *Al-Muḥtašara*."⁵⁶ Na isto djelo ukazuje i prilikom izlaganja o pitanju braka bez saglasnosti staratelja.⁵⁷

Na djelo *Al-Ašriba* je više puta ukazao u komentaru riječi Uzvišenoga: *O vjernici, vino i kocka i kumiri i strjelice za gatanje su odvratne stvari, šejtanovo djelo; zato se toga klonite da biste postigli što želite* (Al-Mā'ida, 90.).⁵⁸

U nekim prilikama Al-Ğaššās se na svoje ranije radove i djela iz kojih preuzima za ovo tefsirsko djelo poziva tako što im ne navodi naslov. U komentaru časnog ajeta: *Nije vam grijeh da namaz na putovanju skratite, i kada se bojite da će vam nevjernici neko zlo nanijeti* (*Al-Nisā'*, 101.), u sklopu kojeg otvara poglavlje o namazu na putovanju razmatrajući obrazloženja različitih mezheba i polemišući s njima, pri čemu veli: "Razmatranje ovog pitanja smo iscrpili na brojnim različitim mjestima naših djela."⁵⁹ Istovjetnih ukazivanja ima i na drugim mjestima u njegovom tefsiru.⁶⁰

Uopćeno, Al-Ğaššās je prilikom pisanja tefsira koristio svoja ranija djela i dugo sticana praktična iskustva. Nema sumnje da je dosta iz njih preuzimao dok djelo *Aḥkām al-Qur'ān* nije priredio u formi koju mi danas gledamo. Stoga smo i naveli njegove ranije spise i djela koja čine značajan dio u sklopu ukupnih izvora iz kojih je crpio građu za tefsir.

3. DJELA KOJA SU POSTOJALA U NJEGOVO VRIJEME

Al-Ğaššās je živio u 4/11. stoljeću, koje se smatra razdobljem u historiji islama u kojem se najviše pisalo i istraživalo, kad su najviše cvjetale raznovrsne oblasti nauke i umjetnosti. Neki su to stoljeće kvalifikovali "mostom kojim su islamske nauke prenošene nakon što je

⁵⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 99.

⁵⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 487.

⁵⁸ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 580-582.

⁵⁹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 319.

⁶⁰ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 449. i II, str. 484.

bilo rašireno njihovo zapisivanje, da bi širom svijeta, tada željnog znanja, nauke krenule kružiti blistajući svojim sadržajima i isijavajući svjetlost koja upućuje na Pravi Put, prosvjetljuje razum, otvara srca i oplemenjuje duše, na temeljima časne vjere".⁶¹

Ako se 2/9. stoljeće smatra razdobljem pojavljivanja brojnih mezheba i fikhskih škola, te početkom sistematizovanja šeriatskopravne nauke, u 3/10. i 4/11. stoljeću su razne discipline šeriatskopravne nauke i fikhski mezhebi dostigli doba sazrijevanja i stabilizovanja. To razdoblje je kulturološki, misaono i civilizacijski posebno označeno budući da su nauke i mezhebi krenuli pravcima širenja, po centrima i periferiji, zajedno sa svojim metodološkim osnaživanjem, oplemenjivanjem i produbljivanjem po vertikali i horizontali.⁶²

Nesebičan naučnički trud ulagan tokom tog razdoblja urodio je neprocjenjivim naučnim bogatstvom koje se ogleda u mnoštvu pisanih radova i djela iz raznih oblasti nauke. Al-Ğaššās je, istovjetno drugim akterima nauke, bio privržen općem naučnom i kulturnom pokretu iz tog razdoblja oduševljavajući se plodovima truda ulaganog u razvoj nauke tokom ranijih vremena. Otuda se i jeste pred njim našao zamašan broj djela i izvora u vrijeme kad je odlučio pisati tefsir. Stoga istraživaču nije lahko iscrpiti sve izvore i literaturu, pogotovo ako u obzir uzme to da Al-Ğaššās rijetko spominje naslov djela ili spisa iz kojeg crpi građu.

Na stranicama koje slijede navest ćemo neka djela i izvore iz kojih je Al-Ğaššās preuzimao, bez razlike radi li se o tefsirskim, hadiskim, jezikoslovnim, fikhskim, usulskim ili historijskim djelima.

TEFSIRSKA DJELA KAO IZVORI

Tefsirska djela iz kojih je Al-Ğaššās preuzimao prilikom pisanja tefsira mogu se podijeliti u tri skupine: a) *djela iz tradicionalnog tefsira*, b) *djela iz fikhskog tefsira* i c) *djela iz filološkog tefsira*.

a) Djela iz tradicionalnog tefsira (*kutub al-tafsīr bi al-ma'tūr*)

Ko bolje pogleda Al-Ğaššāsov tefsir već u prvi mah će primijetiti da autor u njemu spominje zamašan broj hadisa i tradiranih kazivanja prethodnika. U nekim prilikama predaje i kazivanja spominje postavljajući ih u lanac prenošenja koji se završava s njegovim učiteljem. Premda je to česta pojava, predaje češće iznosi bez navođenja lanca

⁶¹ Al-Našami, op. cit. str. 8.

⁶² Muḥammad al-Zuḥaylī, *Al-Imām al-Ṭabarī - Šayḥ al-mufasssirin wa 'umda al-mu'arriḥin*, str. 16.

prenošenja označivši ih svojim riječima kao u primjerima: "Prenosi se od Ibn 'Abbāsa" ili: "Kazivao je Ibn 'Abbās da je čuo od 'Aṭāa, a on od Muḡahida..." itd. Tako velika količina predaja koje navodi u tefsiru, morala je imati izvore u kojima je bila zabilježena i iz kojih ju je Al-Ġaṣṣāš crpio da služi cilju namijenom u tefsiru.

U 2/9. i 3/10. stoljeću napisana su neka djela u kojima su sabrani odlomci tradicionalnog tefsira u vidu spisa koji su se počeli odvajati od hadiskih djela. Među najznačajnija i najobuhvatnija spadaju *Tafsīr al-Qur'ān* 'Abd al-Razzāqa al-Šan'ānija (umro 211/826.),⁶³ *Tafsīr al-Ṭabarī*, poznat i pod naslovom *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān* Muḡammada ibn Ġarīra al-Ṭabarija (umro 310/922.). Nema sumnje da je Al-Ġaṣṣāš imao uvide u ova dva djela i da je preuzimao iz njih, premda to nije otvoreno istakao.

Kad se radi o Al-Šan'ānijevom *Al-Tafsīru*, sasvim jasno je da je Al-Ġaṣṣāš iz njega dosta preuzimao posredstvom učitelja 'Abdullāha ibn Muḡammada ibn Ishāqa al-Marwazija,⁶⁴ koji je preuzimao od Al-Ḥasana ibn Abī al-Rabī'a al-Ġurġānija,⁶⁵ a on od Al-Šan'ānija, autora *Al-Tafsira*.

Mnogobrojni su takvi primjeri, a mi ćemo se zadovoljiti navođenjem samo nekih. U komentaru riječi Uzvišenoga: *Ne iskazuje se čestitost u tome da sa stražnje strane u kuće ulazite* (Al-Baqara, 189.) veli: "Što se tiče Njegovih riječi: *Ne iskazuje se čestitost u tome da sa stražnje strane u kuće ulazite*, o tome se veli ono šta je nama kazivao 'Abdullāh ibn Ishāq al-Marwazī koji tvrdi: Kazivao nam je Al-Ḥasan ibn Abī al-Rabī' al-Ġurġānī koji tvrdi: Pričao nam je 'Abd al-Razzāq koji tvrdi: Pričao nam je Ma'mar koji je čuo od Al-Zuhrija koji tvrdi: 'Kad bi jedna grupa ensarija zanijetila umru, između njih i neba ne bi bilo ničega, izbjegavali su da im išta bude više glave. Također, kada bi neki čovjek krenuo da obavi umru, a onda se sjetio nečega radi čega se morao vratiti u kuću, ne bi ulazio na vrata, da štok vrata ne bi bio između njega i neba. Napravio bi otvor u zidu i ušao u prostoriju. Učinio bi ono radi čega je

⁶³ 'Abd al-Razzāq ibn Humām ibn Nāfi' al-Ḥumayrī, Abū Bakr al-Šan'ānī - jedan od pouzdanih hafiza hadisa, porijeklom iz Sane. Pamtio je oko 17.000 hadisa. Autor je djela: *Al-Ġāmi' al-kabīr Taḥṣīrat al-Qur'ān* (vidjeti: *Al-A'lām*, III, str. 353.).

⁶⁴ Pouzdan Al-Ġaṣṣāšov učitelj. Njegov biografski portret izložen je u četvrtom poglavlju prvog dijela disertacije.

⁶⁵ Za njega Ibn Ḥaḡar (*Tahḡīb al-tahḡīb*, Dār al-ma'rifa, Bayrūt, 1395/1975., I, str. 166.) tvrdi: "Pouzdan, prenosio je od 'Abd al-Razzāqa, autora *Al-Tafsira*. Navodi ga Ibn Ḥibbān u djelu *Al-Tiḡāt*. Umro 263. godine po Hidžri."

ušao i opet izišao iz kuće."⁶⁶ Isto kazivanje, zapisano od riječi do riječi, postoji i u Al-Šanʿānijevom *Al-Tafsīru*.⁶⁷

Slično i u komentaru Njegovih riječi: *Pokazivali vi ono što je u dušama vašim ili to krili, Allah će vas za to pitati* (Al-Baqara, 284.), s istim lancem prenošenja navodi Al-Šanʿāniju predaju preuzetu od Maʿmara koji je rekao: Čuo sam Al-Žuhrijā kad u vezi s riječima Uzvišenoga *Pokazivali vi ono što je u dušama vašim ili to krili, Allah će vas za to pitati* kazuje: Ibn ʿUmar ih je izgovarao i plakao: 'Mi ćemo odgovarati za ono šta mislimo.' Tada je zaplakao tako da mu se čuo jecaj. Tada je jedan čovjek ustao i otišao Ibn ʿAbbāsu i to mu ispričao. Ibn ʿAbbās je na to rekao: 'Allah se smilovao Ibn ʿUmaru, i drugi su muslimani u tom ajetu našli poruku koju je on našao,' nakon čega je objavljen ajet: *Allah nikoga ne opterećuje preko mogućnosti njegovi* (Al-Baqara, 286.). Ova predaja, također, postoji u Al-Šanʿānijevom *Al-Tafsīru*.⁶⁸

U komentaru riječi Uzvišenoga: *Ti nisi bio među njima kada su pera svoja od trske pobacali da bi vidjeli koji će se od njih o Merjemi brinuti* (*Āli ʿImrān*, 44.) donosi predaju od Al-Šanʿānija koji veli: "Kazivao nam je Maʿmar da je čuo od Qatāde kako u vezi s riječima Uzvišenoga *kada su pera svoja od trske pobacali* veli: 'Utrkivali su se oko Merjeme, oko toga ko će se brinuti o njoj, i u tome ih je dobio Zekerija.' Predaja je u istoj kompoziciji zabilježena i u ʿAbd al-Razzāqovom *Al-Tafsīru*.⁶⁹ Slično je postupio i s predajom koju je preuzeo od Al-Ḥasana al-Baṣrīja i Qatāde u komentaru riječi Uzvišenoga: *A one čijih se neposlušnosti pribojavate, vi posavjetujte, a onda se od njih u postelji rastavite, pa ih i udarite*, u kojoj oni vele: 'Ako se pribojava njene neposlušnosti, treba je posavjetovati. Ukoliko ona to prihvati, ne treba je ostaviti samu u postelji, niti je treba nemilosrdno tući.'⁷⁰

Postoji znatan broj predaja preuzetih od Al-Šanʿānija koje potiču od mufessira ashaba i tabiʿina, a koje Al-Ğaṣṣāš navodi u tefsiru, da bi njima potkrijepio tvrdnje u mnogobrojnim prilikama. Ponekad on posrednike ne spominje već samo kaže: "Kazao je ʿAbd al-Razzāq."⁷¹ To sve uvjerljivo dokazuje da je Al-Ğaṣṣāš prilikom pisanja svoga tefsira znatno preuzimao iz Al-Šanʿānijevog *Al-Tafsīra*.

⁶⁶ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 310

⁶⁷ Vidjeti: ʿAbd al-Razzāq al-Šanʿānī, *Tafsīr al-Qurʾān*, Maktaba al-Ruṣd, Al-Riyāḍ, 1410/1989., Taḥqīq: Muṣṭafā Muslim Muḥammad, I, str. 72.

⁶⁸ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 650.; Al-Šanʿānī, op. cit. I, str. 112.

⁶⁹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 17.; Al-Šanʿānī, op. cit. I, str. 121.

⁷⁰ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 238.; Al-Šanʿānī, op. cit. I, 158.

⁷¹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 507. i II, 291.

Što se tiče Al-Ṭabarijevog djela *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wil āy al-Qur'ān*, Al-Ġaṣṣāš ga je, također, koristio i iz njega dosta preuzimao. Prema našem mišljenju, ono mu je bilo temeljni izvor iz područja tradicionalnog tefsira. U to smo uvjereni uprkos činjenici što se ono, prema našim uvidima stečenim kroz pažljivo prelistavanje, ni jedan jedini put ne spominje u Al-Ġaṣṣāšovom djelu.

Ono što nas presudno opredjeljuje za ovakav stav i izrečenu tvrdnju jeste činjenica što je Al-Ṭabarijevo djelo jedno znamenito enciklopedistički komponovano tefsirsko djelo, koje je narednim generacijama prenijelo poglede ashaba i tabi'ina sakupivši ih i iznijevši s neizbrojivim lancima prenošenja, po čemu se smatralo relevantnim izvorom i obilnom naučnom građom svima koji su bili okupirani željom da se bave izučavanjem Kur'ana i njegovim komentarom tokom kasnijih vremena, pogotovo onog što spada u tradicionalni tefsir.⁷² Neizrecivo mnoštvo kazivanja i predaja od prethodnika, koje Al-Ġaṣṣāš bez lanca prenošenja navodi u svom tefsiru, označavajući ih riječima "prenosi se - *ruwiya*", navodi nas da se pitamo odakle je mogao preuzeti to neprocjenjivo tefsirsko naslijeđe. Ako, uz to, znamo da su tekstovi tih predaja kod Al-Ġaṣṣāša sasvim podudarni s tekstovima Al-Ṭabarijevih predaja u djelu *Ġāmi' al-bayān*, može se doći do neupitnog zaključka da je Al-Ġaṣṣāš imao uvide u ovaj nezaobilazni tefsirski kodeks i preuzimao iz njega, premda nigdje jasno ne spominje autora.

Ovom treba dodati i to da je Al-Ṭabarijev tefsir bio veoma korišten u naučnim krugovima za Al-Ġaṣṣāšovog vremena. Jedan od Al-Ġaṣṣāšovih učitelja, čije je veoma snažne uticaje učenik pretrpio, Ġulām Ṭa'lab, rekao je za Al-Ṭabarijevo djelo: "Pregladao sam ovo djelo od prve do posljednje stranice ne našavši u njemu ni slovne pogreške, a kamoli iz gramatike ili iz leksike."⁷³ Nije, dakle, nikakvo čudo što je i učenik, Al-Ġaṣṣāš, nesumnjivo imao dodir s ovim djelom i iz njega preuzimao.

Da bismo potkrijepili tvrdnje o postojanju predaja u Al-Ġaṣṣāšovom tefsiru, sa stanovišta kompozicije teksta sasvim podudarnih s predajama u Al-Ṭabarijevom djelu, a imajući u vidu da su one veoma brojne i učestale, zadovoljit ćemo se ilustracijom zasnovanom na četiri primjera.

Prvi primjer. U komentaru riječi Uzvišenog Allaha: ...*nema snošaja sa ženama i nema ružnih riječi i nema svađe u danima hadždža*

⁷² Usporediti: Muḥammad al-Fāḍil ibn 'Āšūr, *Al-Tafsir wa riğāluhu*, str. 40.; Ibn Taymiya, *Mağmū' al-fatāwā al-kubrā*, XIII, str. 361., 385.; Al-Dahabī, *Al-Tafsir wa al-mufasssirūn*, I, str. 208-210.

⁷³ Vidjeti: Maḥmūd Šakir, *Muqaddima li Tafsir al-Ṭabari*, I, str. 12.

ušao i opet izišao iz kuće."⁶⁶ Isto kazivanje, zapisano od riječi do riječi, postoji i u Al-Šanʿānjevom *Al-Tafsīru*.⁶⁷

Slično i u komentaru Njegovih riječi: *Pokazivali vi ono što je u dušama vašim ili to krili, Allah će vas za to pitati* (Al-Baqara, 284.), s istim lancem prenošenja navodi Al-Šanʿānjev u predaju preuzetu od Maʿmara koji je rekao: Čuo sam Al-Zuhrija kad u vezi s riječima Uzvišenoga *Pokazivali vi ono što je u dušama vašim ili to krili, Allah će vas za to pitati* kazuje: Ibn ʿUmar ih je izgovarao i plakao: 'Mi ćemo odgovarati za ono šta mislimo.' Tada je zaplakao tako da mu se čuo jecaj. Tada je jedan čovjek ustao i otišao Ibn ʿAbbās u i to mu ispričao. Ibn ʿAbbās je na to rekao: 'Allah se smilovao Ibn ʿUmaru, i drugi su muslimani u tom ajetu našli poruku koju je on našao,' nakon čega je objavljen ajet: *Allah nikoga ne opterećuje preko mogućnosti njegovih* (Al-Baqara, 286.). Ova predaja, također, postoji u Al-Šanʿānjevom *Al-Tafsīru*.⁶⁸

U komentaru riječi Uzvišenoga: *Ti nisi bio među njima kada su pera svoja od trske pobacali da bi vidjeli koji će se od njih o Merjemi brinuti* (*Āli ʿImrān*, 44.) donosi predaju od Al-Šanʿānija koji veli: "Kazivao nam je Maʿmar da je čuo od Qatāde kako u vezi s riječima Uzvišenoga *kada su pera svoja od trske pobacali* veli: 'Utrkivali su se oko Merjeme, oko toga ko će se brinuti o njoj, i u tome ih je dobio Zekerija.' Predaja je u istoj kompoziciji zabilježena i u ʿAbd al-Razzāqovom *Al-Tafsīru*.⁶⁹ Slično je postupio i s predajom koju je preuzeo od Al-Ḥasana al-Baṣrīja i Qatāde u komentaru riječi Uzvišenoga: *A one čijih se neposlušnosti pribojivate, vi posavjetujte, a onda se od njih u postelji rastavite, pa ih i udarite*, u kojoj oni vele: 'Ako se pribojava njene neposlušnosti, treba je posavjetovati. Ukoliko ona to prihvati, ne treba je ostaviti samu u postelji, niti je treba nemilosrdno tući.'"⁷⁰

Postoji znatan broj predaja preuzetih od Al-Šanʿānija koje potiču od mufessira ashaba i tabiʿina, a koje Al-Ğaṣṣāš navodi u tefsīru, da bi njima potkrijepio tvrdnje u mnogobrojnim prilikama. Ponekad on posrednike ne spominje već samo kaže: "Kazao je ʿAbd al-Razzāq."⁷¹ To sve uvjerljivo dokazuje da je Al-Ğaṣṣāš prilikom pisanja svoga tefsira znatno preuzimao iz Al-Šanʿānjevog *Al-Tafsīra*.

⁶⁶ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 310

⁶⁷ Vidjeti: ʿAbd al-Razzāq al-Šanʿānī, *Tafsīr al-Qurʾān*, Maktaba al-Ruṣd, Al-Riyāḍ, 1410/1989., Taḥqīq: Muṣṭafā Muslim Muḥammad, I, str. 72.

⁶⁸ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 650.; Al-Šanʿānī, op. cit. I, str. 112.

⁶⁹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 17.; Al-Šanʿānī, op. cit. I, str. 121.

⁷⁰ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 238.; Al-Šanʿānī, op. cit. I, 158.

⁷¹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 507. i II, 291.

Što se tiče Al-Ṭabarījevog djela *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wil āy al-Qur'ān*, Al-Ġaṣṣāš ga je, također, koristio i iz njega dosta preuzimao. Prema našem mišljenju, ono mu je bilo temeljni izvor iz područja tradicionalnog tefsira. U to smo uvjereni uprkos činjenici što se ono, prema našim uvidima stečenim kroz pažljivo prelistavanje, ni jedan jedini put ne spominje u Al-Ġaṣṣāšovom djelu.

Ono što nas presudno opredjeljuje za ovakav stav i izrečenu tvrdnju jeste činjenica što je Al-Ṭabarījevo djelo jedno znamenito enciklopedistički komponovano tefsirsko djelo, koje je narednim generacijama prenijelo poglede ashaba i tabi'ina sakupivši ih i iznijevši s neizbrojivim lancima prenošenja, po čemu se smatralo relevantnim izvorom i obilnom naučnom građom svima koji su bili okupirani željom da se bave izučavanjem Kur'ana i njegovim komentarom tokom kasnijih vremena, pogotovo onog što spada u tradicionalni tefsir.⁷² Neizrecivo mnoštvo kazivanja i predaja od prethodnika, koje Al-Ġaṣṣāš bez lanca prenošenja navodi u svom tefsiru, označavajući ih riječima "prenosi se - *ruwiya*", navodi nas da se pitamo odakle je mogao preuzeti to neprocjenjivo tefsirsko naslijeđe. Ako, uz to, znamo da su tekstovi tih predaja kod Al-Ġaṣṣāša sasvim podudarni s tekstovima Al-Ṭabarījevih predaja u djelu *Ġāmi' al-bayān*, može se doći do neupitnog zaključka da je Al-Ġaṣṣāš imao uvide u ovaj nezaobilazni tefsirski kodeks i preuzimao iz njega, premda nigdje jasno ne spominje autora.

Ovom treba dodati i to da je Al-Ṭabarījev tefsir bio veoma korišten u naučnim krugovima za Al-Ġaṣṣāšovog vremena. Jedan od Al-Ġaṣṣāšovih učitelja, čije je veoma snažne uticaje učenik pretrpio, Ġulām Ṭa'lab, rekao je za Al-Ṭabarījevo djelo: "Pregledao sam ovo djelo od prve do posljednje stranice ne našavši u njemu ni slovne pogreške, a kamoli iz gramatike ili iz leksike."⁷³ Nije, dakle, nikakvo čudo što je i učenik, Al-Ġaṣṣāš, nesumnjivo imao dodir s ovim djelom i iz njega preuzimao.

Da bismo potkrijepili tvrdnje o postojanju predaja u Al-Ġaṣṣāšovom tefsiru, sa stanovišta kompozicije teksta sasvim podudarnih s predajama u Al-Ṭabarījevom djelu, a imajući u vidu da su one veoma brojne i učestale, zadovoljit ćemo se ilustracijom zasnovanom na četiri primjera.

Prvi primjer. U komentaru riječi Uzvišenog Allaha: ...*nema snošaja sa ženama i nema ružnih riječi i nema svade u danima ḥadždža*

⁷² Usporediti: Muḥammad al-Fāḍil ibn 'Āšūr, *Al-Tafsīr wa riḡāluhu*, str. 40.; Ibn Taymiya, *Maḡmū' al-fatāwā al-kubrā*, XIII, str. 361., 385.; Al-Dahabī, *Al-Tafsīr wa al-mulassirūn*, I, str. 208-210.

⁷³ Vidjeti: Maḥmūd Šākir, *Muqaddima li Tafsīr al-Ṭabarī*, I, str. 12.

(Al-Baqara, 197.), Al-Ğaṣṣāš kaže: "Prethodnici su se razlilazili oko tumačenja riječi *obljuba (rafat)*. Ibn 'Umar je rekao: 'To je *spolno općenje (ġimā'*).' Isto se prenosi i od Ibn 'Abbāsa. Za njega se prenosi i da je rekao da je to vulgaran govor o ženama, a isto se prenosi i od Zubayra. Za Ibn 'Abbāsa se priča i da je u ihramu spjevao distih:

وَهُنَّ يَمْشِينَ بِنَا هَمِيمًا
إِنْ يَصْدُقِ الطَّيْرُ نَنْكَ لَمِيسًا

*One šutke pored nas hode
kao ptice kad traže vode.*

Neko ga je upitao da to pojasni, a on je odgovorio: '*Rafat* je obraćanje ženi uz spominjanje *spolnog snošaja*.' 'Aṭā', međutim, kaže: '*Rafat* je *spolni snošaj* i čuvaj se vulgarnih riječi!' 'Amr ibn Dinār je rekao: 'To je *spolni snošaj*, budi oprezan kad se radi o ženama!'"⁷⁴ Sve navedene predaje se, od riječi do riječi, prenose i u Al-Ṭabarijevom djelu.⁷⁵

Drugi primjer. U komentaru Allahovih (dž.š.) riječi: *I spominjite Allaha u određenim danima. A ni onome ko požuri i ostane samo dva dana nije grijeh* (Al-Baqara, 203.), veli: "S pouzdanim lancem prenošenja od Ibn 'Abbāsa se prenosi da *deset znanih i određenih (al-ma'lūmāt al-'ašr wa al-ma'dūdāt)* znači *dani klanja kurbana na hadžu*. To je tvrdnja grupe tabi'ina, među kojima su bili Al-Ḥasan, Muğāhid, 'Aṭā', Al-Ḍaḥlḥāk, Ibrāhim i dr."⁷⁶ Sve navedene predaje se nalaze i u Al-Ṭabarijevom djelu.⁷⁷

Treći primjer. U komentaru riječi Uzvišenoga: *Ali im potajno ništa ne obećavajte* (Al-Baqara, 235.), rekao je: "Što se tiče Njegovih, neka je uzvišen, riječi: *Ali im potajno ništa ne obećavajte*, postoji razilaženje oko toga šta se njima poručuje. Ibn 'Abbās, Sa'id ibn Ğubayr, Al-Ša'bī i Muğāhid tvrde: '*Potajno davanje obećanja (muwā'ada al-sirr)* je kad od nje uzme garancije i uvjeravanje da srce neće dati niti se udati za drugoga. Al-Ḥasan, Ibrāhīm, Abu Miğlaz i Ğābir ibn Zayd kažu: '*Potajno*

⁷⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 372.

⁷⁵ Vidjeti: *Tafsīr al-Ṭabari*, IV, str. 125-134. Zabilježene predaje imaju slijedeće brojčane oznake: od Ibn 'Umara 3.575.; prva predaja od Ibn 'Abbāsa 3.594-3.595., druga 3.571.; od Ibn Zubayra 3.581.; Ibn 'Abbāsovi stihovi 3.573., 3.574., 3.580. te predaja od 'Aṭāa 3.578.; od 'Amra ibn Dināra 3.603.

⁷⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 382.

⁷⁷ Vidjeti: *Tafsīr al-Ṭabari*, IV, str. 208-211. Brojevi predaja na koje Al-Ṭabari poziva su: od Ibn 'Abbasa 3.886-3.892., od Al-Ḥasana 3.901., od Muğāhida 3.895., od 'Aṭāa 3.893., od Al-Ḍaḥḥāka 3.908. i od Ibrāhima 3.899.

im ništa ne obećavajte znači *blud*.⁷⁸ Spomenute predaje, iskazane istim riječima, nalaze se i u Al-Ṭabarijevom djelu.⁷⁹

Četvrti primjer obuhvata ono što je zabilježio u komentaru Allahovih, neka je uzvišen, riječi: *O vjernici, ako neko od vas od vjere svoje otpadne, pa, Allah će sigurno umjesto njih dovesti ljude koje On voli i koji Njega vole* (Al-Mā'ida, 54.) iza kojih stoji: "Al-Ḥasan, Qatāda, Al-Ḍaḥḥāk i Ibn Ġurayġ tvrde: 'Objavljene su u vezi s Abū Bakrom al-Siddiqom (r.a.) i onima koji su se borili protiv odmetnika.' Al-Suddi, pak, veli: 'One se odnose na ensarije.' Al-Muġāhid veli: 'Odnose se na žitelje Jemena.' Šu'ba dotle prenosi od Simāka ibn Ḥarba, koji je čuo 'Iyāda al-Aš'ārīja da je rekao: 'Nakon što je objavljen ajet: *O vjernici, ako neko od vas od vjere svoje otpadne*, Allahov Poslanik (s.a.v.s.) je Abū Mūsi dao pokazni znak, a on je na to rekao: 'Oni su, dakle, ti.'⁸⁰

Prilikom obraćanja Al-Ṭabarijevom djelu, uvjerali smo se da su sve ove predaje prisutne i u njemu.⁸¹

b) Djela iz fikhskog tefsira (*kutub al-tafsir al-fiqhī*)

Al-Ġaṣṣāš se u svom tefsiru posebno zanimao za ajete normativnoga karaktera, nastojeći da obrazloži njihove detaljne poruke. Po tome se njegov tefsir smatra opširnim enciklopedijskim djelom. Stoga je bilo i nešto sasvim prirodno da prilikom pisanja oslonac traži u raznim fikhskim izvorima. U takva djela se ubrajaju fikhska djela u općem smislu, a u posebnom smislu tu spadaju djela hanefijskog fikha, zatim tefsirska djela koja su posebnu pažnju obratila ajetima s propisima, koja se nazivaju djelima *fikhskog tefsira* (*kutub al-tafsir al-fiqhī*) ili djelima o propisima Kur'ana (*kutub aḥkām al-Qur'ān*).

U vremenima koja su neposredno prethodila Al-Ġaṣṣāšu napisana su mnoga takva djela. Među najznačajnijima su: *Aḥkām al-Qur'ān* Muḥammada ibn Idrisa al-Šāfi'ija (umro 204/819.) - prvo djelo te vrste,

⁷⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 513.

⁷⁹ Vidjeti: *Tafsir al-Ṭabari*, V, str. 95-109. Predaja od Ibn 'Abbāsa prenesena je u više verzija br. 5.098-5.104., od Ibn Ġubayra 5.110., 5.111., od Al-Ša'bija 5.118., 5.120., od Muġāhida 5.106-5.109., od Al-Ḥasana 5.142-5.143., od Ibrāhima 5.144-5.145., od Abū Miġlaza 5.137-5.140. i od Ibn Zayda 5.136.

⁸⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 556. Abū Mūsino kazivanje spominje Al-Hayṭamī u djelu *Ma'ān al-zawā'id*, poglavlje o tefsiru, br. 10.976.

⁸¹ Vidjeti: *Tafsir al-Ṭabari*, X, str. 410-419. Navedene predaje na koje se poziva nose brojeve: od Al-Ḥasana al-Bašrija 12.178-12.182., od Qatāde 12.184., od Al-Ḍaḥḥāka 12.183., od Ibn Ġurayġa 12.185., od Al-Suddija 12.200., od Muġāhida 12.195-12.197. Predaja od Šu'be koju je on čuo od Simāka, a on od 'Iyāda al-Aš'ārīja Al-Ṭabari navodi pod brojem 12.128.

Aḥkām al-Qurʾān Abū al-Ḥasana ʿAlīja ibn Ḥağara al-Saʿdīja (umro 244/858.), *Aḥkām al-Qurʾān* Abū Ishāqa Ismāʿila ibn Ishāqa al-Mālikīja al-Baṣrija (umro 282/895.), *Aḥkām al-Qurʾān* Abū al-Ḥasana ʿAlīja ibn Mūse al-Qummīja (umro 305/917.), *Aḥkām al-Qurʾān* Abū Ğaʿfara Aḥmada ibn Muḥammada al-Ṭaḥāwīja (umro 321/933.).⁸²

Proučavajući Al-Ğaṣṣāšov *Aḥkām al-Qurʾān* ustanovili smo da je autor preuzimao iz tri posljednja djela. Na narednim stranicama ćemo malo više svjetlosti baciti na njegovo korištenje ovih djela kao izvora.⁸³

Poznati učenjak Al-Kawṭarī je u *Predgovoru* Al-Šāfiʿijevom djelu *Aḥkām al-Qurʾān* govorio o tefsirskim djelima koja u fokusu posmatranja imaju ajete s propisima. Dotaknuvši djelo *Aḥkām al-Qurʾān* Ismāʿila ibn Ishāqa al-Mālikīja,⁸⁴ rekao je: "Od djela napisanih o *kurʾanskim propisima* u okrilju mezheba žitelja Medine svakako treba spomenuti *Aḥkām al-Qurʾān* kadije Ismāʿila, velikoga malikijskog fakiha iz Basre, kojeg je Al-Ğaṣṣās u stopu pratio."

Prilikom iščitavanja Al-Ğaṣṣāšovog tefsira imali smo priliku vidjeti mnogobrojne primjere "praćenja u stopu", kad autor najprije navodi tvrdnje Ismāʿila ibn Ishāqa, oprečne s hanefijskim mezheбом, a onda ih "u stopu prati" polemišući i opovrgavajući ih. Tome posvećuje po nekoliko stranica komentara. Ponekad su praćenja izrečena u veoma oštrom kritičarskom tonu. Tako, u komentaru riječi Uzvišenoga: *I nije vam grijehota ako tim ženama na znanje date da ćete ih vi zaprositi ili ako to u dušama svojim krijete* (*Al-Baqara*, 235.), Al-Ğaṣṣās veli: "Riječi Uzvišenoga: *ili ako to u dušama svojim krijete*, znače *ako skrivate da ćete ih oženiti nakon što isteče zakonski rok u kojem se ne mogu udati* (ʿidda), tako što se legalno može aludirati na prosidbu, a sporazum o braku još skrivati u duši time što se o njemu ne izjašnjava otvoreno. Ismāʿil ibn Ishāq za neke (prethodnike), pak, ističe da su argumentovali odbacivanje kazne za dvosmislenu potvoru za blud činjenicom da Allah aludiranje u ovakvoj situaciji nije stavio u rang s nedvosmislenom

⁸² Vidjeti: Ḥāği Ḥalīfa, *Kaṣf al-zunūn*, I, str. 20.

⁸³ Zadovoljit ćemo se time da ovdje u te svrhe govorimo samo o djelima *Aḥkām al-Qurʾān* Ismāʿila ibn Ishāqa al-Mālikīja i *Aḥkām al-Qurʾān* ʿAlīja ibn Mūse al-Qummīja. Što se tiče Al-Ṭaḥāwījevog djela *Aḥkām al-Qurʾān*, o njemu nema potrebe govoriti imajući u vidu da je Al-Ğaṣṣās imao jako dobre uvide u sva njegova djela i pisao komentare na njih, što smo već naprijed isticali, u petom poglavlju prvog dijela disertacije, kad smo govorili o Al-Ğaṣṣāšovim djelima.

⁸⁴ Ismāʿil ibn Ishāq ibn Ismāʿil ibn Ḥammād al-Ğaḥḍami al-Azdī al-Baṣrī (200/815-282/895.) - kadija, veliki fakihi malikijskog mezheba. Veoma mnogo je pisao. Bio je Al-Mubarridov oponent. Poznata djela su mu: *Šawāhid al-Muwaṭṭaʿ*, *Aḥkām al-Qurʾān*, *Al-Mabsūt*, *Al-Radd ʿalā Abi Ḥanīfa*, *Al-Radd ʿalā Al-Šāfiʿi* i dr. (vidjeti: *Al-Aʿlām*, I, str. 310.).

izjavom, pa tako ni aludiranje na preljub ne može stajati u rangu s jasnom izjavom. Ismā'il doslovce veli: 'To se dokazuje onim što je dokaz protiv njega budući da se iz samog aludiranja na brak razumije šta se želi. Ako se iz aluzije razumije namjera optužbe za blud, onda će se osuditi kaznom koja slijedi onom ko neosnovano optuži za blud.' On dalje veli: 'Kaznu za neosnovanu optužbu za blud otklanja od onoga ko potvara aluzijom onaj ko smatra da se inače u tom slučaju, iz razloga što nije znao da je aludirao na blud, aluzija može odnositi i na nešto drugo.' Dalje veli: 'Trebalo bi na osnovu njegovih riječi shvatiti da je aludiranje na potvoru za blud dozvoljeno i legalno, kao što je legalno aludiranje na prosidbu za brak.' Veli i: 'Prihvaćeno je aludiranje na brak, bez otvorenog izjašnjavanja, jer brak se tiče samo dvoje dotičnih i otvorena prošnja zahtijeva odgovor, a aludiranje ga uglavnom ne zahtijeva te se zbog toga razlikuju.'"

Nakon preuzimanja iz Ismā'illovog *Al-Tefsīra*, Al-Ğaṣṣāṣ ga prati u stopu ističući: "Prvi navod kod oponenta u vezi dokazivanja odbacivanja kazne za potvoru aluzijom, ispravan je. Njegovo pobijanje tog navoda, međutim, očito je manjkavo i neispravno. Oспорavanje kazne za aluzivnu potvoru za blud dokazuje se na način da se kaže: Pošto je otvorena ponuda braka zabranjena, a aluzija na to dozvoljena, onda se aluzija razlikuje od otvorene ponude u propisu. Isto tako aluzivna potvora za blud razlikuje se u propisu od nedvosmislene potvore za blud i nije dozvoljeno izjednačiti ih u propisu, kao što i Allah pravi razliku među njima u slučaju ponude za brak. A poznato je da kazne iz domena *ḥudūda* padaju ako postoji sumnja (*šubha*), jer ih *šubha* obara. Negiranje kazne (*ḥadd*) je jače od negiranja braka. Ako se aluzija u vezi braka tretira različito od otvorene izjave, a brak je jači u pogledu postojanja od kazne, preče je da se kazna ne potvrdi aluzijom. Ovo potvrđuje i to što, ako bi je, recimo, zaprosio aluzijom nakon isteka pričeke (*'idda*), to se ne bi tretiralo sklapanjem braka, pa se tako i aluzija na ugovor o sklapanju braka tretira različito od jasne izjave. Preče je onda da se kazna ne dosudi zbog aluzije.

Također, nesporno je da priznanje aluzijom u svim vrstama ugovora nije validno, za razliku od izričitog priznanja koje je validno, jer je Allah (dž.š.) distingvirao među njima u slučaju braka, pa je preče da se kazna ne utvrđuje zbog aluzivne potvore za blud. Ovo je očita indikacija da postoji razlika među njima i u ostalim verbalnim okolnostima za koje se veže pravna norma. Ona je dovoljan dokaz za ono što smo istakli. Kad bismo mu htjeli odgovoriti i sa stanovišta analogije, na osnovu zajedničkog zakonskog razloga, bilo bi to jednostavno. Jer, nastanak bračnog ugovora veže se za izjavu kao i u slučaju potvore za blud. A s

obzirom na to da postoji razlika u normi između izričite i aluzivne ponude braka, tako se neće utvrditi ni kazna za neosnovanu optužbu za blud na osnovu aluzije, iako se ona potvrđuje na osnovu izričite potvore, kao što je to slučaj i u pogledu braka.

A što se tiče Ismā'ileve tvrdnje: 'Aludiranju na preljub treba dati težinu izjašnjavanja budući da se već zna šta se time želi, kao i u slučaju otvorenog izjašnjavanja', rekao bih da je on, prilikom iznošenja ove tvrdnje, zaboravio Allahovu (dž.š.) prosudbu o razlici između aludiranja i izjašnjavanja u prosidbi. Mada se namjera razumije iz obje izjave, opet postoji razlika između dvije kategorije izjašnjavanja. Jer, ako se propis veže za razumijevanje namjere, a baš to postoji u prosidbi, onda bi propis za obje forme izjave trebao biti isti. Prema tome, ako je tekst ajeta uspostavio razliku između njih, ove (Ismā'ileve) tvrdnje se ruše, a ispravno ostaje ono što se utvrđuje onako kako smo mi opisali.

Kad se radi o njegovoj tvrdnji: 'Onaj ko negira kaznu u slučaju aludiranja na preljub, negira je zato što se iz aludiranja ne zna da li je mislio na potvoru za blud, budući da se njegov govor može odnositi i na nešto drugo', to je zastupanje oponenta bez njegovog punomoćstva i suđenje odsutnome bez ikakvih dokaza, stoga što niko ne tvrdi da kazna za potvoru za blud zavisi od njegove volje, već se kod njegovih neistomišljenika norma veže za izričitu izjavu, a ne za neku drugu. Ono šta predbacuje neistomišljenicima, da negiraju kaznu jer ne znaju šta namjerava svojom izjavom, oni ne mogu prihvatiti niti se na to osloniti.

Kad je riječ o njegovom zahtijevanju od neistomišljenika da legalizuju aludiranje na preljub, kao što se legalizuje aludiranje na brak, to su riječi čovjeka koji nije siguran u ono šta govori, niti se osvrće na posljedice do kojih dovodi njegov zahtjev. Zato mi velimo: Neistomišljenik kojem se on suprotstavlja nije odredio ono što on navodi razlogom dozvoljenosti, kako bi mogao zahtijevati legalizovanje aludiranja na preljub, već se na ajet poziva da bi podvukao razliku između aludiranja i izjašnjavanja, a što se tiče onog što je zabranjeno a šta dozvoljeno, to je zasnovano na drugačijim dokazima." Nakon toga Al-Ğaššās nastavlja tvrdnje Ismā'ila ibn Işhāqa slijediti u stopu pobijajući većinu onog šta je citirao od njega.⁸⁵

Uvjerljiv primjer "praćenja u stopu" je i ono što nalazimo u Al-Ğaššāsovom komentaru riječi Uzvišenoga: *Allah zna šta svaka žena nosi i koliko se materice stežu, a koliko šire. U Njega sve ima mjeru* (Al-Ra'd, 8.) kad ističe: "U vezi s Njegovim riječima: *koliko se materice stežu, a koliko šire* (*mā tağīḍ al-arḥām wa mā tazdād*), Ibn 'Abbās i

⁸⁵ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 511-513.

Al-Ḍaḥlḥāk vele da znače: 'ono što nedostaje do devet mjeseci ili preteče, jer neko dijete se rodi nakon šest mjeseci i živi, a neko nakon dvije godine i živi.' Al-Ḥasan veli: 'Ono kojem nedostaje je nedonošče, a ono kojem preteče je potpuno.' Al-Farrā' je rekao: '*Smanjenje* (*ḡayḍ*) je *pomanjkanje* (*naqṣ*). Niste li čuli kako narod kaže: Voda se smanjila ako manjka.' 'Ikrima je rekao: 'ako se smanji', ali je rekao i: 'U materici ne prestane krv, a da ne nastane trudnoća.' Muḡāhid veli: '*Ḡayḍ* je kad trudnica u trudnoći ugleda krv, a to znači gubitak djeteta, a ono što preteče (*ziyāda*) jeste *potpuno*.' Ismā'īl ibn Ishāq je tvrdio da tumačenje ovih riječi, ako se razumijeva po onom šta prenose Muḡāhid i 'Ikrima, jeste dokaz da trudnica može imati mjesečno pranje budući da se, kako on veli, krv iz materice ne javlja mimo mjesečnog pranja ili porođaja. Što se tiče postmenstrualnog krvarenja, to je iz vena.

Ovo šta on (Ismā'īl) tvrdi je ništa ni sa čim jer krv koja curi iz materice može bit mjesečno pranje, porođajno krvarenje pa i nešto drugo. Vjerovjesnik (s.a.v.s.) je o postmenstrualnom krvarenju rekao: 'To je krv iz vene.' Nema ništa neobično u tome što u lučevinama iz materice ima i malo krvi, da postoji postmenstrualno krvarenje. Vjerovjesnik (s.a.v.s.) je rekao: 'To je krv iz vene ili zbog oboljenja ('*araḍ*)'⁸⁶ pojasnivši da krv postmenstrualnog krvarenja, pored krvarenja iz vene, može biti i zbog nekog unutrašnjeg oboljenja. Također, zašto bi bilo nemoguće da se radi o vanmateričnom krvarenju iz vene i da se krv ulijeva u matericu i iz nje izlazi, da to nije ni mjesečno pranje ni porođajno krvarenje!" Nakon toga Al-Ḡaṣṣāš Ismā'īla "u stopu prati" i oštro pobija njegove poglede i tvrdnje.⁸⁷

⁸⁶ U ovoj verziji ga prenosi Aḥmad ibn Ḥanbal (*Musnad al-qabā'il*, br. 26.347.), u sklopu jednoga dugačkog hadisa, u kojem stoji da je Fāṭima bint Abi Ḥubayš došla 'Ā'īši (r.a.) i rekla joj: "Majko vjernika, bojim se da me neće zapasti sreća u islamu i da ću ići u Vatru. Dugo već poslije mjesečnog pranja ne klanjam!" Ona joj odgovori: "Sjedi dok ne dođe Vjerovjesnik (s.a.v.s.)." Kad je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) došao, reče mu: "Allahov Poslaniče, ovo je Fāṭima bint Abi Ḥubayš. Ona se boji da je neće zapasti sreća u islamu, da će otići u Vatru, jer dugo nakon mjesečnog pranja ne klanja namaz." Odgovorio je: "Reci Fāṭimi bint Abi Ḥubayš da se suzdrži svakog mjeseca nekoliko dana dok ima lučenja, a nakon toga neka se opere, stavi uložak i stegne (stavi krpu na mjesto gdje krv teče i pritegne je), da to čisti i pere. To je jedno šejtanovo iskušenje; ili krv teče iz povrijeđene vene, ili je zbog nekog oboljenja." Kazivanje Fāṭime bint Abi Ḥubayš preneseno je na dva mjesta u Al-Buḥarijevom *Al-Šaḥīḥu* ali bez riječi *oboljenje* (vidjeti: *Kitāb: Al-Wuḍū'*, I, str. 167. Bāb: *Ḡasl al-ḍam*, br. 215. i *Kitāb: Al-Ḥayḍ*, I, str. 213. Bāb: *Istihādā*, br. 287. i 298.). Navodi ga i Muslim u *Al-Šaḥīḥu*, IV, str. 16. *Kitāb: Al-Ḥayḍ*, Bāb: *Al-Mustaḥḍāt wa ḡasluha wa ṣalātuha*, br. 333.

⁸⁷ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 233-235.

Mnogobrojna su i druga mjesta na kojima je Al-Ġaṣṣāš iznosio stavove i poglede Ismāʿila ibn Iṣḥāq al-Mālikija, a nakon toga ih popraćao kritikom i pobijao ih.⁸⁸ Iz bojazni da ne duljimo, ovdje ćemo se zadovoljiti s dva navedena primjera cijeneći da su dovoljni da potvrde kako je Al-Ġaṣṣāš imao uvide u njegove sadržaje i koristio ga.⁸⁹

Al-Ġaṣṣāš je koristio i *Aḥkām al-Qurʾān* ʿAlija ibn Mūse al-Qummīja pozivajući se na autorove stavove zapisane u djelu. U nekim prilikama Al-Ġaṣṣāš Al-Qummīja polemičarski prati i pobija ga uprkos tome što je Al-Qummī bio jedan od predvodnika hanefijskog mezheba u svoje vrijeme. Ovo može ići u prilog odbrani Al-Ġaṣṣāša pred optužbama da je pristrasno pristajao uz naučavanje svog mezheba. Mi ćemo ovdje navesti samo dva primjera, jedan u kojem Al-Ġaṣṣāš s Al-Qummijem oštro polemiše i drugi u kojem ga podržava.

Prvi primjer. U komentaru riječi Uzvišenoga: *I velikodušno ih darujte darom, zakonom propisanim: imućan prema svome stanju, a siromah prema svom. To je dužnost za one koji žele da dobro djelo učine* (Al-Baqara, 236.) Al-Ġaṣṣāš kaže: "Ustanovljenje vrijednosti dara u skladu s vladajućim prilikama, povoljnim ili teškim, jeste rješenje prema slobodnom prosuđivanju i preovlađujućem stavu. Međutim, to se razlikuje od vremena do vremena. Allah je vrijednost uvjetovao dvjema stvarima. Jedna su pretpostavke za definiciju povoljnih ili teških prilika, a druga da to bude velikodušno, pa je obavezno uzeti u obzir oba značenja. Ako se time zbilja čini dobro djelo, jedan uvjet je da se to zasniva na običajima zajednice, samo što se i običaji mijenjaju, a to zahtijeva posmatranje običaja kroz vremena. To je temelj dozvoljenosti idžtihada o postupcima i zbivanjima. Već smo isticali da je naš učitelj Al-Ḥasan tvrdio: 'U vezi s tim je potrebno da se u obzir uzmu i ženine prilike.' Isto pitanje je isticao i ʿAli ibn Mūsā al-Qummī u svom djelu potkrepljujući da je Uzvišeni Allah propis o procjeni otpremnine razvedenoj ženi postavio u blisku vezu s dvjema stvarima, da se u obzir uzmu muževe prilike, jesu li povoljne ili teške i da to bude u okviru

⁸⁸ Vidjeti primjerice: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 493-494., II, 239-241., III, 296-298.

⁸⁹ Uprkos mezhebskom razilaženju s njim, ponekad ga i brani, kao što čini u tefsiru riječi Uzvišenoga: *A onome među vama koji nije dovoljno imućan da se oženi slobodnom vjernicom, eto mu one u vašem vlasništvu, robinje vaše* (Al-Nisāʾ, 25.). Dāwūd al-Iṣfahānī je neke tvrdnje pripisao Ismāʿilu ibn Iṣḥāqu, ali se Al-Ġaṣṣāš se s tim nije složio rekavši: "U kazivanju Dāwūda al-Iṣfahānija neke tvrdnje se pripisuju Ismāʿilu, što je neuvjerljivo. On je nepouzdan, pogotovo kad se radi o prenošenju od Ismāʿila, jer ga je počeo negirati još u Bagdadu i zasipati ga svim i svačim" (vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 202.).

uobičajenog. Međutim, on dodatno primjećuje: 'Ako uzmemo u obzir samo muževe prilike ne osvrćući se pritom na ženine prilike, onda bi, u slučaju da oženi dvije žene, plemkinju i običnu ženu, i otpustiti ih prije spolnog općenja a da im prethodno nije precizirao vjenčani dar, morao izjednačiti ih u otpusnom daru i običnoj ženi dati jednako kao i plemkinji, premda je to običajno neprihvatljivo.' Dalje je dodao: 'Netačna je tvrdnja da se u obzir uzima samo stanje muškarca, neovisno od žene, iz još jednog razloga. Naime, kad bi ugledan čovjek oženio običnu ženu, čiji dar utvrđen na osnovu dara njoj sličnim ženama (*mahr al-miṭl*) iznosi jedan dinar i s njom imao spolni snošaj, bio bi obavezan dati joj *mahr al-miṭl*, ako dar nije odredio u ugovoru, što iznosi jedan dinar. Da ju je otpustio prije nego su imali spolni snošaj, trebao bi joj dati otpusni dar u skladu sa svojim mogućnostima, što bi moglo iznositi nekoliko iznosa *mahr al-miṭla*. U tom slučaju bi žena imala pravo na veći iznos nakon razvoda prije bračne konzumacije nego nakon bračne konzumacije."

Nakon ovih citata Al-Ğaṣṣāṣ suprotstavlja svoj stav riječima: "To je neodrživa tvrdnja, jer je Uzvišeni Allah obavezao da se ženi otpuštenoj bez spolnog snošaja da polovina od onog što joj pripada sa spolnim snošajem. Prema tome, ako bi se u obzir uzimale samo muževe prilike ne osvrćući se na ženu, to bi se kosilo sa značenjem Knjige i njenom porukom. Bilo bi u opreci s poimanjem dobrog djela u sklopu običaja, usljed čega se cjelokupna tvrdnja ruši, što znači da se neizostavno u obzir uzimaju i ženine prilike. Tvrdnja je neodrživa i zbog jedne druge slabosti. Naime, kad bi dva bogata čovjeka oženili dvije sestre i jedan sa svojom ženom imao spolni snošaj, i pripada joj, npr., mehr od hiljadu dinara, pod uvjetom da joj nije precizirao iznos dara u ugovoru, a drugi svoju ženu otpusti prije spolnog snošaja, bez imenovanog dara, ali da joj pripada otpusni dar, u skladu s mogućnostima muža, njen mehr bi mogao biti u visini nekoliko iznosa mehra koji dobija njena sestra. Ona žena koja je imala snošaj, dakle, dobila bi za toliko puta manji dar premda su pretpostavke za iznos mehra u oba slučaja bile jednake. Žena uvedena u snošaj bi, prema tome, bila na gubitku kad se radi o obeštećenju, što bi bilo u suprotnosti sa bilo kakvim poimanjem pravde. Istaknute primjedbe, dakle, dokazuju da se u obzir trebaju uzimati i ženine prilike."⁹⁰

Drugi primjer ilustruje ono što preuzima od Al-Qummiya u vezi s komentarom riječi Uzvišenoga: *A onom ko od vas bude bolestan ili na putu, isti broj drugih dana* (Al-Baqara, 184.), kad veli: "Pričao je 'Alī ibn Mūsā al-Qummi da je Dāwūd al-Iṣfahāni rekao: 'Onaj ko s opravdanim

⁹⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 525.

razlogom mrsi jedan dan ramazana dužan ga je napostiti 2. ševala. Ako to propusti, počinio će grijeh i dosta izgubiti.' On je ovim stavom narušio saglasnost prethodnih i kasnijih učenjaka, protuslovivši i jasnoj poruci iz riječi Uzvišenoga: *isti broj drugih dana*, te značenju ajeta: *neka isti broj dana naposti* (Al-Baqara, 185.), a prekršio je i Vjerovjesnikov (s.a.v.s.) sunnet u tom području."

Nakon toga Al-Ğaṣṣāṣ prenosi kompletno Al-Qummijevo kazivanje: "'Alī ibn Mūsā je kazivao: 'Jednog dana sam ga (Al-Iṣfahānija) pitao: Zašto si to rekao?' Odgovorio je: 'Ako ne naposti 2. ševala, a umre, počinio je, kako svi učenjaci vele, grijeh i propust. To govori da mu je dužnost napostiti tog dana. Kad bi bio u mogućnosti napostiti nekog drugog dana, ne bi bio grješan kad bi umro te noći.' Na to sam ga ja, dalje, upitao: 'Šta kažeš za čovjeka koji bi trebao osloboditi roba i vidi roba kako se prodaje po povoljnoj cijeni, može li proći mimo njega, a kupiti onoga drugog?' On odgovori: 'Ne!' Ja ga pitam: 'Zašto?' Odgovara: 'Jer mu je dužnost da kupi roba prvog na kojeg naiđe. Čim naiđe roba, dužnost postaje obavezujuća, a ako je dužnost obavezujuća uz prvog roba, nije dozvoljeno tražiti drugoga kad je već prvi tu.' Pitam ga: 'Šta ako kupi drugog roba i oslobodi ga dok gleda prvoga?' Odgovara: 'To nije dozvoljeno.' Ja mu velim: 'Ako već ima roba, a bude dužan osloboditi roba, je li mu dozvoljeno kupiti drugog roba?' Odgovara: 'Ne.' Pretpostavljam: 'Zato što se oslobađanje odnosi samo na dotičnoga, a ne na nekoga drugog.' Odgovara: 'Da!' Tada ga ja pitam: 'Ako taj rob umre, da li se s skida obaveza oslobađanja ako je zavjetom bio baš taj rob obuhvaćen, a zbog smrti se zavjet ne mogne ispuniti?' Odgovara: 'Ne. Dužnost mu je osloboditi drugog roba, jer je *konsenzusom* (*iğmā*) tako određeno.' Ja mu uzvraćam: 'Tako je isto onaj ko je dužan osloboditi roba, po konsenzusu, dužan osloboditi drugog roba.' Pita: 'Od koga ti prenosiš taj konsenzus?' Ja njega zauzvrat pitam: 'Od koga ti prenosiš prvi konsenzus?' Odgovara: 'Konsenzus se ne prenosi.' Odgovaram: 'Drugi konsenzus se, isto tako, ne prenosi.' Tada je ušutio."

Abū Bakr na to veli: "Sve što je Dāwūd rekao u vezi s naznačavanjem izvršenja navedene dužnost 2. ševala te da je onaj ko je dužan osloboditi roba obavezan osloboditi prvoga kojeg naiđe, a ne može proći pored njega i osloboditi drugog roba, kosi se s konsenzusom svih muslimana. Ono za šta inputira učenjacima, da onog ko jedan dan omrsi smatraju velikim gubitnikom ako umre, a nadoknadni post je odgodio iza 2. ševala, nije baš onako kako imputira. Onaga ko nadoknadni post odgodi za kraj godine ne čini velikim gubitnikom ako umre budući da je cijela godina, sve dok ne nastupi slijedeći ramazan, odgovarajuće vrijeme za nadoknadni post, kao i vrijeme namaza, a vrijeme namaza, od početka

trajanja do njegovog završeta, odgovarajuće je vrijeme, i neće biti na velikom gubitku onaj ko umre prije isteka vremena za namaz. Tako većina prosuđuje i u vezi s ramazanskim postom."⁹¹

c) Djela iz jezičkog tefsira (*kutub al-tafsīr al-luġawī*)

Jezički tefsir se počeo javljati u doba ashaba zbog nastale situacije u to vrijeme, da udovoljava potrebama za izvođenjem novih potrebnih pojmova iz kur'anskoga jezika, na način da se oni zaštite pred djelovanjem dijalekatskih razlika u sklopu arapskoga jezika tako što su isticali u svjetlu obilježja kurejšijskog narječja na kojem je objavljen časni Kur'an. Osim toga, različite zajednice su već bile ušle u islam i osjećale su nasušnu potrebu za razumijevanjem poruka Kur'ana. Zato su Ibn 'Abbās (r.a.) i njegovi učenici veliki mufessiri, u te svrhe osnovali školu istovremeno ustanovljujući metodološki koncept zasnovan na čvrstim temeljima jezičkoga komentarisanja, tako da su se po tome zbilja pročuli, u tome se posebno obrazovali, dotle da, ukoliko se, npr., obratimo tefsirkom poglavlju u Al-Buḥārījevom *Al-Šaḥīḥu*, možemo vidjeti da je pretežan dio onog što je do sada sačuvano iz jezičkog tefsira sačuvano zaslugom Ibn 'Abbāsa i njegovih velikih učenika kao što su bili Muġāhid ibn Ġabr, Sa'īd ibn Ġubayr i neki drugi.

Interesovanje za kur'anski jezik se prenosilo i kroz naredna vremena dok se nije ukazala potreba za pisanjem posebnih jezičkih tefsira kojima je cilj bio iznalaženje i prezentacija preciznih i stabilnih značenja riječi iz Kur'ana, jer su se ljudi počeli udaljavati od klasičnog jezika unoseći u jezik i elemente koji nisu imali ništa zajedničko s arapskim jezičkim korijenima.⁹²

Od jezičkih tefsira koji su se pojavili prije Al-Ġaṣṣāšovog vremena istaknuti su bili *Ma'ānī al-Qur'ān* Abū Zakariyye al-Farrā'a (umro 207/822.), *Maġāz al-Qur'ān* Abū 'Ubayde Ma'mara ibn al-Muṭanne (umro 209/824.) i *Ma'ānī al-Qur'ān wa i'rabuḥu* Abū Ishāqa al-Zaġġāga (umro 311/923.). Pošto je svoju primarnu pažnju u tefsiru usmjeravao na pojašnjavanje značenja riječi iz Kur'ana u vezi sa raznim fikhskim propisima, bilo je prirodno da se Al-Ġaṣṣāš živo interesovao za ova djela. Stoga u njegovom tefsiru čitalac može naći mnogobrojna mjesta na kojima spominje autore navedenih djela, a mi ćemo na nekoliko slijedećih stranica baciti nešto više svjeta na njih kao na izvore Al-Ġaṣṣāšovog tefsira.

⁹¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 257-258.

⁹² U vezi s počecima jezičkog tefsira vidjeti: Muḥsin 'Abd al-Ḥamid, *Taḥawwur tafsīr al-Qur'ān*, str. 49-53.

Al-Farrā'ov⁹³ *Ma 'ānī al-Qur'ān* Al-Ġaṣṣāš je koristio tako što je iz njega rijetko preuzimao u području jezikoslovnih pitanja, koja je tretirao tokom komentaranja, posebno u onome što se odnosilo na preciziranje značenja riječi iz ku'anskog teksta kad je uporište svojim pogledima tražio u stavovima znamenitih jezikoslovaca. Nema sumnje da je Al-Farrā' bio jedan od velikana. To jasno potvrđuje i letimičan pogled u njegove radove, povrh brojnih pohvala onih koji su se bavili njegovim životopisom, što veoma uvjerljivo govori o njegovome istaknutom mjestu među onima koji imaju velike zasluge u razvoju jezika i jezikoslovne nauke. Zato Al-Ġaṣṣāš na nekoliko mjesta, nakon što nešto preuzme od njega, napominje: "Al-Farrā' - vrhunski autoritet (*al-huḡḡa*) u oblasti jezika."⁹⁴

Primjeri koji uvjeravaju da je Al-Ġaṣṣāš koristio al-Farrā'ov tefsir mnogobrojni su, a mi radi ilustracije navodimo četiri.

Prvi primjer sadrži ono što je preuzeo u komentaru riječi Uzvišenoga: *I učinili smo Hram utočištem i sigurnim mjestom ljudima* (Al-Baqara, 125.), gdje kaže: "Jezikoslovci vele: Njeno porijeklo (tj. riječi *utočište* – *maṭābatun*) dolazi od *ṭāba yaṭūbu maṭābatan/ṭawban*, sa značenjem *vratiti se*. Dodato je perzijsko *ha* da izrazi intenzivnost zbog učestalosti *vraćanja*, kao što se kaže: *nassābatun*, *'allāmatun*, *sayyāratun*. Međutim, Al-Farrā' tvrdi da je to imenica kojom se označava mjesto."⁹⁵ Ono što je pripisao Al-Farrā'u nalazi se u sklopu dužeg razmatranja u njegovom djelu *Ma 'ānī al-Qur'ān*.⁹⁶

Drugi primjer se zasniva na komentaru riječi Uzvišenoga: *Žene su dužne da čekaju četiri mjeseca i deset dana poslije smrti svojih muževa* (Al-Baqara, 234.), kojom prilikom insistira na značenju riječi *deset* (*'ašran*) iz koje se jasno vidi da se njome podrazumijevaju i noći i dani zajedno, s tim što noći u označavanju datuma i sličnoga (u arapskoj povijesti) imaju prevagu nad danima budući da mjeseci lunarne godine

⁹³ Yahyā ibn Ziyād ibn 'Abdillāh ibn Manzūr al-Daylamī, Abū Zakariyyā, poznat kao Al-Farrā' - prvak kufske gramatičarske škole. Pričalo se: "Al-Farrā' je lider svih pravovjernih u gramatici." Al-Ta'lab je za njega rekao; "Da nije bilo Al-Farrā'a, ne bi bilo ni jezika." Rođen je u Kufi, a kasnije se nastanio u Bagdadu. Halifa Al-Ma'mūn mu je na edukaciju povjerio svoja dva sina. Uz liderstvo u jezikoslovnim disciplinama, bio je dobar znalac i genealogije, hronologije, zvjezdokoznanstva i medicine. Poznata djela su mu: *Al-Maqṣūr wa al-mamdūd*, *Ma 'ānī al-Qur'ān*, koje je diktirao na nastavi iz arapskog jezika pred osamdeset kadija polaznika, *Al-Muḏakkar wa al-mu'annat*, *Kitāb al-luḡāt*, *Al-Fāhīr*, *Al-Ġam' wa al-ṭaṭniya fī al-Qur'ān*, *Muškīl al-luḡa* i druga (vidjeti: *Tāriḥ Bagdād*, XIV, str. 149-155.; *Al-A 'lām*, VIII, str. 145-146.

⁹⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 530., II, str. 140.

⁹⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 87.

⁹⁶ Al-Farrā', *Ma 'ānī al-Qur'ān*, I, str. 76.

započinju noćima, od časa izlaska mlađaka. Pošto su za označavanje početka uzete noći, one su uzimane u označavanju datuma i bez spominjanja dana i u situacijama kada se željelo označiti dane. Ako su dan i noć spomenuti zajedno, u obzir se uzimalo presudno ono što je predstavljalo noć. Dokaz tome su primjeri iz riječi Uzvišenoga: *što tri dana* (*ṭalātata ayyām*) *s ljudima nećeš moći govoriti, osim znakovima* (Āli 'Imrān, 41.), kao i iz Njegovih riječi na drugom mjestu: *tri noći* (*ṭalāṭa layālīn*) *nećeš s ljudima razgovarati, a bit ćeš zdrav* (Maryam, 10.), u kojima se različitim riječima označava isto tako što se u jednoj prilici spominju dani bez noći, a u drugoj noći bez dana. Vjerovjesnik (s.a.v.s.) je rekao: "Mjesec ima dvadeset devet (*tis' wa 'išrūn*, broj u arapskom iskazan kao atribut imenici ženskog roda), a na drugom mjestu je broj izrazio dvadeset devet (*tis'a wa 'išrūn*, broj iskazan kao atribut imenici muškog roda)"⁹⁷ dokazavši da svaki od dva broja izgovorom označava i jedno i drugo. Nije li jasno da je, zbog toga što postoji količinska razlika između noći i dana, razlika i izrijeком izražena u riječima Uzvišenoga: *sedam noći i osam dana uzastopnih bio je (vlast) prepustio* (Al-Ḥāqqā, 7.).

Al-Farrā' ističe da neki kažu: "Postili smo *deset* (*'ašrān*) mjeseca ramazana tako što (ženskim rodом broja) izražavaju *noći* umjesto *dana* budući da ženski rod broja može regirati *noći*, a ne *dane* kao što i uz muški rod broja *deset* (*'ašratun*) može ići samo imenica muškog roda (dakle, *dan*). U Al-Farrā'ovoj versifikaciji stoji:

أَقَامَتْ ثَلَاثًا بَيْنَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ
وَكَانَ التَّكْرِيرُ أَنْ تَضِيفَ وَتَجَارَا

*Provela je tri (ṭalāṭan) dana i noći
neće l' za nju bolje vrijeme doći.*⁹⁸

"Broj je izražen ženskim rodом (*ṭalāṭan*) tako što podrazumijeva i *dane* i *noći*. Prema tome, ako je tačno ono što smo konstatovali,

⁹⁷ Navodi ga Al-Buḥārī (Kitāb: *Al-Ṣawm*, III, str. 296. Bāb: *Qawl al-Nabī 'Idā ra'aytum al-hilāl fa ṣūmū wa idā ra'aytumūhu fā afīrū'*, br. 1.719. Navodi ga i u Kitāb: *Al-Ṭalāq*, VIII, str. 224. Bāb: *Qawl Allāh Ta'āla 'onima koji se zakunu da se neće približavati ženama svojim*, br. 4.631.). Navodi ga i Muslim (Kitāb: *Al-Ṣiyām*, VII, str. 159. Bāb: *Ayyām al-ṣiyām ṭalātun aw tis' wa 'išrūn*, br. 1.083-1.085.). Hadis je naveden na brojnim mjestima *Devet hadiskih zbirki* (*Al-Kutub al-tis'a*), tako da ukupan zbir iznosi oko pedeset navođenja (vidjeti: *Mawsū'a al-ḥadīṭ al-ṣarīf*, kompjuterska obrada).

⁹⁸ Distih koji Al-Ğaṣṣās ovdje pripisuje Al-Farrā'u, nije Al-Farrā'ov, već pjesnika ashaba, Qaysa ibn 'Abdillāha, poznatoga kao Al-Nābiġa al-Ğa'dī, iz kaside na čijem početku pjesnik hvali Vjerovjesnika (vidjeti: *Al-A'lām*, V, str. 207.).

Allahovim riječima *četiri mjeseca i deset* (*‘ašran*) je, prema onome što se naprijed moglo zaključiti, iskazano *četiri mjeseca i deset dana preko toga*, uprkos tome što je broj upotrijebljen u formi koja regira imenicu ženskog roda.⁹⁹

Da bi se stekao utisak o razmjerama u kojima je Al-Ğaššāš bio pod uticajem Al-Farrā'ovog tefsira i moglo se suditi koliko je koristio njegovo djelo, radi ilustracije navodimo šta je Al-Farrā' u djelu *Ma ‘āni al-Qur‘ān* rekao u vezi s komentarom istog ajeta: "Uzvišeni je rekao *i deset* (*wa ‘ašran*), a ne *deset* (*‘ašratan*) zato što Arapi, kad su u broju pomiješane noći i dani, prevagu daju noćima, tako da kažu: 'Ispostili smo *deset* (*‘ašran*) ramazana', zato što noćima daju prevagu nad danima. Ako brojem izražavaju razliku roda, onda to čine odbacivanjem *hā* za ženski i sa *hā* za muški rod, kao što stoji u riječima Uzvišenoga *kome je On vlast nad njima sedam noći* (*sab ‘a layālin*) i *osam dana* (*ṭamāniyata ayyamin*) *uzastopnih bio prepustio*, gdje je broju uz dane pridodato *hā*, a u broju uz noći nije. Kad broj nije povezan s imenicom dani, po pravilu kako bi trebao biti povezan s onim što slijedi, uglavnom će se rod ravnati prema noćima, a ako *dani* i *noći* budu pomiješani, ženski rod će imati prevagu nad muškim. Stoga ćeš reći: 'Prošlo je od tada *sedam* (*sab ‘*)', a ako dalje želiš pojasniti, iskoristivši imenicu *dani*, kao npr. riječima 'dana ljute studeni', ispravno je zadržati ženski rod broja. Kad je u pitanju pomiješanost, već smo vidjeli šta kaže pjesnik:

Provela je tri dana i noći
neće l' za nju bolje vrijeme doći.

Tri (*ṭalāṭan*, ženskim rodnom) je rečeno premda broj zajedno s noćima ubuhvata i dane. Međutim, reći ćeš: 'Ja imam *troje* (*ṭalāṭatan*, muškim rodnom) momaka i djevojaka.' Ovdje nije dozvoljen broj u ženskom rodu, dočim u slučaju pomiješanosti dana i noći prevagu imaju noći.¹⁰⁰

Treći primjer sadrži ono što se iznosi u komentaru riječi Uzvišenoga: *Kako biste mogli i uzeti to kad ste jedno s drugim živjeli* (*afḍā ba ‘ḍukum ilā ba ‘ḍi*) *kad su one od vas čvrstu obavezu uzele* (*Al-Nisā*, 21.), gdje Al-Ğaššāš ističe: "Al-Farrā' tvrdi da *ifḍā*' znači *osamljivanje*, čak i ako se nije desio spolni akt, a ono što Al-Farrā' kaže u oblasti jezika - to je tako, jer je on u tome vrhunski autoritet

⁹⁹ *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 505-506.

¹⁰⁰ *Ma ‘āni al-Qur‘ān*, I, str. 151.

(*al-huġġa*).¹⁰¹ Al-Farrā' u svome tefsiru veli: "*Ifḍā'* znači kad muškarac i žena nasamo budu zajedno, makar spolno i ne općili."¹⁰²

Četvrti primjer sadrži ono što Al-Ġaṣṣaš preuzima u komentaru riječi Uzvišenoga: *I neka vas mržnja koju prema nekim ljudima nosite, zato što su vam spriječili pristup Časnom hramu, nikako ne navede (yaġrimannakum) da ih napadnete (Al-Mā'ida, 2.)*, u kojem za Ibn 'Abbāsa i Qatādu ističe da su tvrdili kako *lā yaġrimannakum* znači isto što i *lā yaḥmilannakum (neka vas nikako ne optereti)*. Jezikoslovci, pak, upozoravaju kako se npr. kaže: 'Nagovarao me je (*ġaramanī*) Zejd da vas mrzim.' Al-Farrā' tvrdi da se može reći: 'Zaradio sam (*ġaramtu*) za svoju porodicu, kao i *kasabtu lahum*.' U djelu *Ma 'ānī al-Qur'ān* Al-Farrā' veli: 'Čuo sam Arape kako kažu: 'Neko ko zarađuje za svoju porodicu (*ġarim ahlihi*, isto kao i *kāsib lahum*).' Kažu i: '*Ḥaraġa yaġrimuhum*,' što je istovjetno *Ḥaraġa yaksib lahum*. Veoma blisko je i značenje riječi: *Lā yaksibannakum buġḍ qawm an taf'alū šarran*."¹⁰³

Sudeći prema naslovu Abū 'Ubaydinog¹⁰⁴ djela *Maġāz al-Qur'ān*, čitalac zamišlja da je došao u dodir s djelom koje se bavi stilistikom zastupljenom u Kur'anu, ali to nije tako, jer autor djela prilikom komentarisanja ajeta koristi raznovrsne riječi: *maġāz*, *tafsīr*, *ma'nā*, *ġarīb*, *taqdīr* i *ta'wil* s istim značenjem. To znači da je riječ *maġāz* kod njega naziv za kur'anski izraz, a to značenje joj je primjerenije od značenja koje su joj kasnije dali protagonisti stilistike.¹⁰⁵

Autor ovog djela, jedan od prvaka jezikoslovne nauke, komentarisao je značenja i poruke riječi iz Kur'ana, tumačio različita čitanja, govorio o različitim kur'anskim stilovima izražavanja sa

¹⁰¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 140.

¹⁰² *Ma 'ānī al-Qur'ān*, I, str. 259.

¹⁰³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 299.

¹⁰⁴ Abū 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muṭannā al-Taymī al-Baṣrī (110/728-209/824.) - učenjak prvak u oblasti filologije i jezika. Rođen i umro u Basri. Hārūn al-Rašīd ga je 188. godine pozvao da mu čita svoja djela. Al-Ġāhiz je za njega rekao: "Na Zemlji nije bilo obrazovanijeg od njega u nauci uopće." Napisao je oko 200 radova, od kojih većina, nažalost, nije sačuvana. Među poznatija djela spadaju: *Nuqā'id Ġarīb wa Al-Farazdaq*, *Maġāz al-Qur'ān* (štampan u redakciji Fu'āda Sazkina), *Mā talḥan bihi al-'amma*, *Ayyām al-'Arab*, *Ma 'ānī al-Qur'ān*, *I'rāb al-Qur'ān*, *Ṭabaqāt al-šu'arā*, *Al-Insān* i druga (vidjeti: *Al-A'lām*, VII, str. 272.). Sazkīn, međutim, u redakcijskom uvodu djelu *Maġāz al-Qur'ān* (str. 18.) tvrdi da Abū 'Ubayda nema tefsirskih djela osim djela *Maġāz al-Qur'ān*, a da su djela koja mu se pripisuju, tj. *Ma 'ānī al-Qur'ān* i *I'rāb al-Qur'ān*, samo različiti naslovi djela *Maġāz al-Qur'ān*, izvedeni iz različitih predmeta koje *Maġāz al-Qur'ān* zahvata, dok govori o značenjima riječi u Kur'anu, osvjetljava neobične riječi, razviđa ih kroz fleksiju i idiomatske varijetete, čemu Abū 'Ubayda posvećuje pažnju.

¹⁰⁵ Vidjeti: F. Sazkīn, *Muqaddima Maġāz al-Qur'ān* li Abi 'Ubayda, str. 18-19.

stanovišta gramatike, sintakse i stilistike sačinivši pravi jezički komentar Kur'ana časnog, tako da su ga neki njegovi savremenici i oni koji su nakon njega slijedili cijenili po takvome pristupu i smatrali ga racionalnim tefsirrom, o kakvom nema podataka u predajama prenesenim od ashaba i velikana iz reda tabi'ina.¹⁰⁶

Abū 'Ubayda je, nesumnjivo, osjetio potrebu za jezičkim tefsirrom tim prije što ashabi nisu propitivali značenja riječi Kur'ana, jer su dobro znali svoj jezik te zbog toga što su Arapi u to vrijeme, uopće uzevši, govorili i izražavali se klasičnim književnim jezikom. Međutim, kad se radi o onima koji su došli nakon njih, oni su osjetili potrebu za spoznavanjem značenja riječi iz Kur'ana. Na to Abū 'Ubayda ukazuje riječima: "Kur'an je, zbilja, objavljen na jasnome arapskom jeziku, a potvrda tome je sadržana u ajetu iz Kur'ana: *Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu objasnio* (Ibrāhīm, 4.). Prethodnici, oni koji su posredstvom Vjerovjesnika slušali Allahovu (dž.š.) objavu, nisu, dakle, ni osjećali potrebu da pitaju za značenja riječi, jer su bili baštinici arapskoga jezika te im je, s obzirom na poznavanje jezika, bilo suvišno da pitaju za značenja, za ono čiji izraz ima primjere u govoru Arapa bilo u sažetoj ili malo opširnijoj formi. U Kur'anu su zastupljene iste fleksijske promjene kao i u govoru i korištene riječi s istim stabilnim ili neuobičajenim značenjima."¹⁰⁷

Al-Ġaṣṣās je iz Abū 'Ubaydinog djela *Mağāz al-Qur'ān* preuzimao i citirao na brojnim mjestima u svome tefsiru, posebno u onome što je bilo vezano za jezičku etimologiju. Navest ćemo neke primjere neupitnog pozivanja na Abū 'Ubaydine tvrdnje upoređujući ih s onim što je zapisano u djelu *Mağāz al-Qur'ān*.

U komentaru riječi Uzvišenoga: *dok ne budete mogli razlikovati bijelu nit od crne niti* (Al-Baqara, 187.), Al-Ġaṣṣās ističe: "Abū 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muṭannā kaže: 'Bijela nit je jutro, crna nit je noć, a sama nit je boja.'"¹⁰⁸ U djelu *Mağāz al-Qur'ān* stoji: "Bijela nit je pravo jutro, crna nit je noć, a sama nit je boja."¹⁰⁹

U komentaru riječi Uzvišenoga: *A ako budete spriječeni (fa in uḥṣirtum), onda kurbane koji vam se nađu pri ruci zakoljite* (Al-Baqara, 196.), Al-Ġaṣṣās se poziva: "Al-Kissā'i, Abū 'Ubayda i većina drugih jezikoslovaca vele: '*Iḥṣār* je pritiješnjenost bolešću ili nestankom opskrbe, *ḥaṣr* je opsada, kao neprijateljska opsada.'"¹¹⁰ U djelu *Mağāz*

¹⁰⁶ Vidjeti: Muḥsin 'Abd al-Ḥamid, *Taḥawwur tafsīr al-Qur'ān*, str. 50.

¹⁰⁷ Vidjeti: *Mağāz al-Qur'ān*, I, str. 8.

¹⁰⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 278.

¹⁰⁹ *Mağāz al-Qur'ān*, I, str. 68.

¹¹⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 325.

al-Qur'ān stoji: "A ako budete spriječeni, onda kurbane koji vam se nađu pri ruci zakoljite, tj. ako budete pogođeni kakvom nevoljom, bolešću ili nestankom opskrbe, ili vam promakne hadž, sve to je *maḥṣūr*, a *maḥṣūr* je i onaj ko bude zatvoren u kući ili u zatvoru."¹¹¹

Dalje, u komentaru riječi Uzvišenoga: *A ako muškarac ili žena ne budu imali ni roditelja ni djeteta*, Al-Ġaṣṣās naglašava: "Jezikoslovci su razmotrili značenje riječi *kalāla*. Abū 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muṭannā je rekao: '*Kalāla* je naziv za svakoga ko nema ni oca ni dijete. To je po shvatanjima Arapa siroti samotnjak, čija samotnost proističe iz rodovske usamljenosti i iz toga što nema rodbinske zaštite.' Abū 'Ubayda veli: 'Ko riječ *yūrītu* čita s *kasrom*, njome označava onog ko nema ni dijete ni oca."¹¹² U djelu *Mağāz al-Qur'ān* ovaj navod glasi: "*Kalāla* je svako onaj ko nema ni oca, djeteta ni brata. To je po shvatanjima Arapa samotnjak, čija samotnost proističe iz rodovske usamljenosti, iz toga što nema rodbinske zaštite.' Za koga se kaže '*yūraṭ kalāla*' takav nema nigdje nikoga, tj. nema rodbinske zaštite."¹¹³

I prilikom komentara riječi Uzvišenoga: *Tako ćete se najlakše nepravde sačuvati (an lā ta 'ulū, Al-Nisā', 3.)*, preuzeo je Abū 'Ubaydino tumačenje značenja riječi '*awl*'. Abū 'Ubayda veli: *An lā ta 'ulū* znači *an lā taḡūrū (da ne tlačite)*. Kaže se: Nepravdu si mi nanio ('*ulta 'alayy*) što znači: Tiranisao si me (*ḡurta*)." Abū 'Ubayda to u djelu *Mağāz al-Qur'ān* ovako izlaže: "*Tako ćete se najlakše nepravde sačuvati* najbliže je značenju *an lā taḡūrū (da ne tlačite)*. Reći ćeš: Nepravdu si mi nanio ('*ulta 'alayy*), ili: Tiranisao si me (*ḡurta*)."¹¹⁴

Među istovrsna djela spada i Al-Zağğāḡovo¹¹⁵ *Ma 'ānī al-Qur'ān wa i'rābuhu*, u kojem je autor, pored sklonosti pokazanih prema tradicionalnom tefsiru, potvrđenih na izboru tefsirskih predaja od ashaba i tabi'ina, pokazao i lucidno interesovanje za pitanja iz gramatike i jezika, uzgred izlažući i specifične poglede o ljepoti kur'anskoga stila.

¹¹¹ *Mağāz al-Qur'ān*, I, str. 69.

¹¹² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 112.

¹¹³ *Mağāz al-Qur'ān*, I, str. 118-119.

¹¹⁴ *Mağāz al-Qur'ān*, I, str. 117.

¹¹⁵ Ibrāhīm ibn al-Sirri ibn Sahl, Abū Ishāq al-Zağğāḡ (241/855-311/923.) - gramatičar i jezikoslovac, rođen i umro u Bagdadu. Uporedo s izučavanjem gramatike pred Al-Mubarridom, u mladosti se bavio obradom stakla. Kad je abasijski vezir 'Ubaydullāh ibn Sulaymān tražio odgajatelja sinu Al-Qāsimu, Al-Mubarrid mu je preporučio Al-Zağğāḡa. Odgajao ga je dok nije zamijenio oca na položaju vezira. Al-Qāsim mu je dao namještenje ličnog pisara, što mu je donijelo materijalno izobilje. Al-Zağğāḡ je polemisao sa Ṭa'labom i drugim učenjicima. Poznata djela su mu: *Ma 'ānī al-Qur'ān wa i'rābuhu*, *Al-İstiqāq*, *Al-Amālī*, *Al-Muṭallaṭ* i dr. (vidjeti: *Al-A 'lām*, I, str. 40.).

Ovo njegovo djelo smatra se "značajnim korakom u razvoju djela iz poetike Kur'ana i metodoloških susretanja između tradicionalnoga i racionalnog tefsira. Ono se, uz to, smatra i izrazom basranske gramatičarske škole, kodeksom njenih specifičnih pogleda i leksikonom njene teologijske i tefsirske terminologije, koju je autor znalački izložio hronološki prikazujući svoje prethodnike protagoniste ove škole, vrlo često polemizujući s učenjacima protagonistima kufske gramatičarske škole".¹¹⁶

Nakon pomnog čitanja djela *Aḥkām al-Qur'ān* stekli smo utisak da je Al-Ġaṣṣās imao uvide u Al-Zaġġāġovo djelo, ali se na njega nije pozivao u mjeri u kojoj se pozivao na Al-Farrā'ovo i Abū 'Ubaydino djelo. Razlog tome vjerovatno počiva u činjenici što je Al-Ġaṣṣās bio učenik Abū 'Umara, koji je nadimak Ġulām Ta'lab dobio po privrženosti gramatičaru Ta'labu, jednom od prvaka kufske gramatičarske škole. Al-Zaġġāġovo djelo se, kao što je naprijed rečeno, smatra "izrazom basranske gramatičarske škole, kodeksom njenih specifičnih pogleda, leksikonom njene teologijske i tefsirske terminologije, u brojnim situacijama i polemikom s učenjacima protagonistima kufske gramatičarske škole", usljed čega ga Al-Ġaṣṣās presudno nije previše koristio, privržen učiteljima Kufancima.

Kako god bilo, Al-Ġaṣṣās je nesumnjivo koristio ovo djelo i preuzeo neke Al-Zaġġāġove tvrdnje kad se radi o komentaru nekih riječi iz Kur'ana, povrh pozivanja na njegove stavove kad su u pitanju predaje koje govore o radu i stavovima starijih mufessira.

U tom smislu navodimo šta je zapisano u vezi s komentarom riječi Uzvišenoga: *Pitaju te o mlađacima* (Al-Baqara, 189.). Al-Ġaṣṣās povodom toga kaže: "Jezikoslovci se razilaze oko doba koje se naziva *mlađakom*. Neki kažu: '*Mlađakom* se nazivaju dvije noći u mjesecu.' Neki kažu: 'Tako se nazivaju tri noći, a nakon toga se naziva *mjesecom* (*qamar*).' Al-Aṣma'ī tvrdi: '*Mlađakom* se naziva sve dok se ne zaokrugli, a zaokrugljenost nastane kad bude zaokružen preciznim krugom.' Neki kažu: 'Naziva se *mlađakom* sve dok sjajem ne mogne raspršiti noćnu tamu. Kad njegova sjetlost ovlada, naziva se *mjesecom* (*qamar*), a do toga dolazi tek sedme noći.' Al-Zaġġāġ o tome kaže: 'Većina ga naziva *mlađakom*, jer se javlja tokom dvije noći.'"¹¹⁷

Radi ilustracije razmjera s kojim je Al-Ġaṣṣās koristio Al-Zaġġāġov tefsir navest ćemo kako Al-Zaġġāġ u djelu *Ma'ānī al-Qur'ān wa i'rābuhu* obrazlaže "značenje i etimologiju riječi *al-hilāl*."

¹¹⁶ Ibrāhīm 'Abdullāh Rūfayda, *Al-Naḥw wa kutub al-tafsīr*; I, str. 301.

¹¹⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 308.

Neki, kako navodi Al-Zağğāğ, vele: 'Dijete se plaćem oglasilo (*istahalla al-ṣabī*) ako dijete prilikom rađanja zaplače ili pusti glas.' Neki kažu: 'S mlađakom su krenuli na hadž ili na umru, tj. počeli su izgovarati telbiju.' Mlađakom se naziva samo zato što, kad se ugleda, ljudi počinju sa zikrom. Kaže se: 'Pojavio se mlađak ili izašao je.' Možemo reći: 'Zamijetili smo (*ahlalnā*) mlađak, ili vidjeli smo mlađak, ali i zašli smo (*ahlalnā*) u taj i taj mjesec (*šahr*).'

Ovo što ću sada reći o nazivu *mlađak* i svojstvima noći koje se javljaju svakoga mjeseca kazivao mi je jedan prenosilac od kojeg s pouzdanjem prihvatam predaje o Basrancima i Kufancima. Kazivanje počinje: *Mjesec* (*šahr*) je tako nazvan zbog *razgovijetnosti* (*šuhra*). *Mlađak* (*hilāl*) je nazvan po tome kako smo opisali da dijete pusti glas kojim se javi. Učenjaci se razilaze oko toga šta se naziva *mlađakom*, koliko noći se njime označava, kad se na njega počinje primjenjivati naziv *mjesec* (*qamar*). Tako neki vele: '*Mlađakom* se nazivaju dvije noći u mjesecu koje se ponavljaju tek idućeg mjeseca.' Neki kažu: 'Mlađakom se nazivaju tri noći, a nakon toga se on naziva *mjesecom*.' Neki kažu: '*Mlađakom* se on naziva sve dok se ne zaokrugli, a zaokrugljenost nastane kad bude zaokružen preciznim krugom', što je i Al-Ašma'ijev stav. Neki kažu i: '*Mlađakom* se naziva sve dok sjajem ne mogne raspršiti noćnu tamu, a kad njegova svjetlost zavlada, naziva se *mjesecom* (*qamar*), do čega dolazi tek sedme noći.' Prema našim saznanjima, većina je na stanovištu da se *mlađakom* naziva zato što se javlja tokom samo dvije noći, što se već treće noći njegova svjetlost počinje razaznavati.¹¹⁸

Jedan od primjera koji potvrđuju da je Al-Ğaššāš koristio Al-Zağğāgov tefsir jeste i ono što navodi u komentaru riječi Uzvišenoga: *A ako budete spriječeni, onda kurbane koji vam se nađu pri ruci zakoljite* (Al-Baqara, 196.), gdje obrazlaže: "Al-Kissā'i, Abū 'Ubayda i većina drugih jezikoslovaca vele: '*Iḥṣār* je pritiješnjenost bolešću ili nastankom opskrbe, *ḥaṣr* je opsada, kao neprijateljska opsada.' Kaže se: Bolest ga je izložila (*aḥṣar*) tjeskobi, a neprijatelj ga je *pritijesnio* (*ḥaṣar*). Za Al-Farrā'a se priča da je dozvoljavao da se ove dvije riječi međusobno izmjenjuju, a Al-Mubarrid i Al-Zağğāğ su ga u tome opovrgavali tvrdeći da su to riječi različitih značenja, da se na bolest ne može primijeniti glagol *pritijesniti* (*ḥaṣar*) niti na neprijatelja *izložiti tjeskobi* (*aḥṣar*) budući da se u narodu kaže: *ḥabasahu*, ako ga je uhapsio, a *aḥbasāhu* ako ga je izručio hapšenju. Tako se kaže i: *qatalahu* ako je izvršio nad njim ubistvo, a *aqtalahu* ako ga je izručio ubistvu; *qabarahu* ako ga je zakopao, a *aqbarahu* ako je dozvolio da ga zakopaju, *ḥaṣarahu* ako ga je pritijesnio,

¹¹⁸ Al-Zağğāğ, *Ma 'āni al-Qur'ān wa i 'rābuhu*, I, str. 259-260.

a *aḥṣarahu* ako ga je izložio tjeskobi.¹¹⁹ Navedeno pobijanje, koje Al-Ġaṣṣās pripisuje Al-Zaġġāḡu, Al-Mubarridovom učeniku, odista je prisutno u Al-Zaġġāḡovom tefsiru.¹²⁰

HADISKA DJELA KAO IZVORI

I letimičan pogled u djelo *Aḥkām al-Qur'ān* dovoljan je da se uoči kako je Al-Ġaṣṣās u njega uključio zamašan broj Vjerovjesnikovih (s.a.v.s.) hadisa potkrjepljujući njima svoje stavove u raspravama o raznim fikskim propisima i njihovim razgranavanjima.

Veliki broj hadisa Al-Ġaṣṣās lično preuzima, zajedno s lancem prenošenja, od svojih učitelja do kojih su hadisi stigli s neprekinutim lancem. Zato ga historičar Al-Dahabī i opisuje po tome što je "mного putovao i u djelima tvrdnje potkrjepljivao hadisima s neprekinutim lancima prenošenja, a njegova djela nas uvjeravaju da je mnoge hadise napamet znao i ravnao se u skladu s njihovim razumijevanjem".¹²¹ Pretežan broj onog što Al-Ġaṣṣās prenosi sa svojim predajnim lancem jeste ono što preuzima od dviju ličnosti, a te su: 'Abd al-Bāqī ibn Qānī' i Muḥammad ibn Bakr al-Baṣrī. Kad je riječ o prvome, Al-Ġaṣṣās nas je obavijestio da je imao djelo iz hadisa, a to je *Al-Sunan*,¹²² iz kojeg je preuzeo impozantan broj hadisa s lancima prenošenja. Što se tiče drugog učitelja, bio mu je posrednik u preuzimanju iz *Al-Sunana* Abū Dāwūd al-Siġistānija.¹²³

Na početku djela *Aḥkām al-Qur'ān* Al-Ġaṣṣās je naznačio da je imao uvide u ovo djelo rekavši: "U ono što smo saznali iz Abū Dāwūdovog *Al-Sunana*, spada..."¹²⁴ - kao da je time želio na samom početku tefsira ukazati na veliki broj hadisa koje će koristiti preuzimajući ih iz Abū Dāwūdovog *Al-Sunana*. U tome i nema ništa neobično budući da je Al-Ġaṣṣās, kako ga je opisao Al-Kawṭarī, veoma dobro poznao

¹¹⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 325.

¹²⁰ Vidjeti: *Ma'ānī al-Qur'ān wa i'rābuhu*, I, str. 267.

¹²¹ Vidjeti: *Siyar a'lām al-nubalā'*, XVI, str. 340.; *Tāriḥ islām*, str. 432.

¹²² Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 521, gdje Al-Ġaṣṣās ističe: "Saznali smo i iz Ibn Qānī'ovog *Al-Sunana* za jedan hadis koji on prenosi s lancem predaje..."

¹²³ Sulaymān ibn al-Aṣ'as ibn Ishāq al-Azdī al-Siġistānī, Abū Dāwūd (202/717-275/888.) - vodeći učenjak u hadiskoj nauci za svog vremena. Autor je djela *Al-Sunan*, koje se ubraja među *Šest hadiskih zbirki*. U njega je uvršteno 4.800 hadisa koji su odabrani iz 500.000 hadisa koje je poznao. Poznata djela su mu i: *Al-Marāsīl*, *Kitāb al-zuhd*, *Al-Ba'ʿ* (vidjeti: *Tadkira al-ḥuffāz*, II, str. 152.; *Tāriḥ Baġdād*, IX, str. 55.; *Al-A'lām*, II, str. 122.).

¹²⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 7.

Abū Dāwūdovu zbirku hadisa, koja se, inače, "smatra dovoljnom jednome mudžtehidu, a čije je hadise uvijek imao na vrhu jezika".¹²⁵

Na osnovu izloženog može se shvatiti da su ova dva djela, *Al-Sunan* Abū Dāwūda i *Al-Sunan* Ibn Qāni'a, bila najznačajniji Al-Ġaššāsovi hadiski izvori. Iz tih djela on je preuzimao hadise (zajedno sa senedima, predajnim lancima) u količinama koje u ukupnom zbiru iznose po nekoliko stotina. Pored istaknutog, brojne predaje preuzimao je posredstvom učitelja 'Abd al-Raḥmāna ibn Siyme, a posredstvom 'Abdullāha ibn Aḥmada preuzimao je od njegovog oca, glasovitog imama Aḥmada ibn Ḥanbala, autora djela *Al-Musnad*, što uvjerava da je imao dobre uvide i u ovaj nezaobilazni kodeks hadiske nauke, premda se o tome nigdje nije otvoreno izjasnio.¹²⁶

Ovo je značajno istaknuti kad se radi o hadiskim djelima kojima se Al-Ġaššās učestalo obraćao kao izvorima. Međutim, što se tiče drugih hadiskih djela, od kojih su bila mnoga napisana do njegovog vremena, kao što su velika djela pod naslovima *Al-Šiḥāḥ*, *Al-Sunan* i *Al-Masānid*, Al-Ġaššās je imao globalne uvide u njih samo što im rijetko u svome tefsiru spominje naslove ili imena autora zadovoljavajući se samo time što spomene posljednjeg prenosioca i kompozociju hadisa, da bi se tek nakon pronalaska hadisa (*taḥrīğ al-ḥadīṯ*) saznalo u kojem hadiskom izvoru se prenosi.

Među hadiskim djelima koja je Al-Ġaššās jasno istaknuo pojavljuje se i *Al-Muwaṭṭa'* imama Mālika.¹²⁷ Ovo djelo se može svrstati u fikhske izvore s obzirom na to da mu je autor mudžtehid i predvodnik jednog mezheba, a Al-Ġaššās navodi mnoge njegove tvrdnje i poglede u kontekstu svojih razmatranja raznovrsnih fikhskih pitanja. Ponekad

¹²⁵ Vidjeti: *Ḥisn al-taqāḍi*, str. 91.; *Al-Kawṭari*, *Muqaddima* li *Naṣb al-rāya* li *Al-Zayla'i*, str. 44.

¹²⁶ U vezi s takvim predajama vidjeti: *Aḥkām al-Qur'an*, I, str. 600., 604., 610., 612., 615., 618., 625. i druga mjesta. Ponekad prenosi posredstvom 'Abdullāha ibn Aḥmeda, od njegovog oca imama Aḥmada, autora *Al-Musnada*, posredstvom i učitelja Ibn Qāni'a, kao na mjestu I, str. 613. i II, str. 521.

¹²⁷ Mālik ibn Anas ibn Mālik al-Aṣbaḥī al-Ḥumayrī (93/711-179/795.) - jedan od četverice sunnijskih imama u fikhu. Predvodnik je malikijskog mezheba. Rođen i umro u Medini. Bio je čvrst u vjeri, podalje od vladara i vlastele, predat nauci. Halifa Al-Rašid je slao da mu ga dovedu, a on je odgovorio: "Nauka nikud ne ide; njoj se dolazi na noge." Tada je došao Al-Rašid. Kad je stigao u Medinu, naslonio se na zid kuće, a Mālik mu je rekao: "Vladaru pravovjernih, u ono što je slavio i Allahov Poslanik spadala je nauka." Tada je halifa sjeo pred njega, a on mu kazivao šta i koliko radi, koliko piše. Poznata djela su mu: *Al-Muwaṭṭa'*, *Al-Wa'z*, *Tafsīr ġarīb al-Qur'an* i dr. (vidjeti: *Al-A'lam*, V, str. 257.; Abū Zahra, *Mālik ibn Anas - Ḥayātuhi wa 'aṣruhi*).

napominje: "Mālik u svom *Al-Muwatta'a* kaže",¹²⁸ dok drugi put, nakon reinterpretacije nekog hadisa, veli: "Prenosi ga Malik."¹²⁹ Al-Ğaššās često navodi hadise i predaje ne spominjući lance prenošenja i pripisivanja bilo kome, ali se prilikom navođenja jasno raspoznaje da su preuzeti iz *Al-Muwatta'a*, što ćemo ilustrirati s nekoliko primjera.

S imenima autora hadiskih djela i radova koja spominje Al-Ğaššās nalazi se i Abū Bakr ibn Abī Šayba.¹³⁰ Na nekim mjestima u tefsiru Al-Ğaššās ističe: "Prenosi Abū Bakr ibn Abī Šayba,"¹³¹ nakon čega predaju po njemu uklapa u kontekst svoga izlaganja da njom potkrijepi svoje poglede prilikom komentiranja. Abū Bakr ibn Abī Šayba je bio jedan znameniti hafiz hadisa i autor djela *Al-Musnad* i *Al-Muṣannaf*, u kojima je sakupio dosta Poslanikovih (s.a.v.s.) hadisa kao i predaja koje se pripisuju prethodnicima.

Među spisateljima koje Al-Ğaššās spominje u ovom području nalazi se i spomenuti ʿAbd al-Razzāq al-Šanʿānī, autor djela *Tafsīr al-Qurʾān* i *Al-Muṣannaf*, tako što u tekstu koristi neke predaje koje njemu pripisuje.¹³² O njemu smo govorili u kontekstu osvrta na Al-Ğaššāsove izvore iz oblasti tradicionalnog tefsira, a sada se ovdje potvrđuje ono što je Al-Kawṭarī rekao za Al-Ğassasa, da je "dobro poznao hadiske zbirke Abū Dāwūda, Ibn Abī Šaybe i ʿAbd al-Razzāqa, tako da je u kontekst razmatranja uzimao šta je želio, na mjestu na kojem je želio".¹³³

Među autorima hadiskih djela koje Al-Ğaššās spominje nalazi se i Abū Ğaʿfar al-Ṭaḥāwī. Premda ga citira pretežno u području fikha i fikhskih propisa, usljed njegovog neospornog značaja u toj oblasti, ponekad, iako istina rijetko, istakne: "Ovo je kazivao Al-Ṭaḥāwī", nakon čega navodi lanac prenošenja.¹³⁴ Hadiska djela koja je napisao Al-Ṭaḥāwī su *Šarḥ maʿānī al-āṭār* i *Muškīl al-āṭār*. Nije bilo daleko da i Al-Ğaššās lično istakne kako je imao uvida u ova dva djela, s obzirom na to da je, na određen način, pišući komentare i kompandije, dokazao da je imao uvide u sva Al-Ṭaḥāwījeva djela.

¹²⁸ Vidjeti primjerice: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 212., 227.

¹²⁹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 502., 626.

¹³⁰ ʿAbdullāh ibn Muḥammad ibn Abī Šayba al-ʿAbsī al-Kūfī, Abū Bakr (159/775-235/849) - hafiz hadisa. Autor je nekoliko hadiskih djela, a poznatija su: *Al-Musnad*, *Al-Muṣannaf fī al-aḥādīṭi wa al-āṭār*, *Al-Imān*, *Kutub al-zakāh* (vidjeti: *Al-Aʿlām*, IV, str. 117-118.; *Tagkira al-ḥuffāz*, II, str. 18.).

¹³¹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 173., II, str. 273.

¹³² Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 507., II, str. 291.

¹³³ Vidjeti: Al-Kawṭarī, *Muqaddima nasb al-rāya*, str. 44.

¹³⁴ Vidjeti primjerice: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 172.

Da li je Al-Ğaššās imao uvid u *Šest hadiskih zbirki* (*Al-Kutub al-sitta*)?

Poznato je da je *Šest hadiskih zbirki* (*Al-Kutub al-sitta*) bilo napisano prije Al-Ğaššāsovog rođenja. Naprijed je isticano da je Al-Ğaššās izdašno koristio Abū Dāwūdov *Al-Sunan*. Međutim, da li je koristio preostala djela s naslovima *Al-Šihāh* i *Al-Sunan* iz skupine *Al-Kutub al-sitta*?

Čitalac Al-Ğaššāsovog tefsira naći će veliki broj hadisa kojima uopće ne navodi lance prenošenja, niti ih pripisuje ikom iz reda autora hadiskih djela, a prilikom citiranja se njihovi izvori prepoznaju po onom ko ih prenosi. Veliki broj takvih predaja prenošenc su kroz *Šest zbirki*. Primjera koji to potvrđuju ima veoma mnogo, a mi ćemo navesti tek nekoliko.

U komentaru riječi Uzvišenoga: *S njiima ne smijete imati snošaja dok ste u i'tikafu u džamijama* (Al-Baqara, 187.), gdje, razmatrajući pitanje boravka žena u i'tikafu, navodi stavove različitih mezheba, obratio je posebnu pažnju stavovima hanefijskog mezheba: "Prenosi se od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) da je rekao: 'Ne sprečavajte Allahove robinje da dolaze u džamije, ali njihovi domovi su im bolji', obrazloživši da je za žene prikladnije da budu kod kuće, ne pravčeći razliku između i'tikafa i namaza."¹³⁵

Primjetno je da Al-Ğaššās citirani hadis nagovještava riječima "prenosi se" ne pripisujući nikome da ga citira i ili prenosi. Međutim, taj hadis je citiran na različitim mjestima u *Al-Kutub al-sitta*. Njegov prvi dio, tj. Poslanikove (s.a.v.s.) riječi: "Ne zabranjujte Allahovim robinjama da klanjaju u džamijama", naveden je u Al-Buhārijevom *Al-Šaḥīḥu* (II, str. 168., Kitāb: *Al-Ğum'a*, Bāb: *Hal 'alā man lam yašhad al-ğum'a ġusl min al-nisā' wa al-šibyān wa ġayrihim*, br. 813.) i Muslimovom *Al-Šaḥīḥu* (IV, str. 120., Kitāb: *Al-Šalāh*, Bāb: *Al-Muṣalliyāt warā' al-riğāl*, br. 136.). Naveo ga je i Abū Dāwūd u *Al-Sunanu* (I, str. 155., Kitāb: *Al-Šalāh*, Bāb: *Mā ġa' fī ħurūğ al-nisā' ilā al-masāğid*, br. 567., a glasi: 'Ne zabranjujte svojim ženama odlazak u džamije, a njihovi domovi su im bolji').¹³⁶

Komentar riječi Uzvišenoga: *Oni koji obavezu svoju prema Allahu i zakletve svoje zamjenjuju nečim što malo vrijedi, na onom svijetu nikakva dobra neće imati* (*Āli 'Imrān*, 77.) potkrjepljuje hadisom preuzetim od 'Abdullāha ibn Mas'ūda, koji kaže da je Poslanik (s.a.v.s.) rekao: "Ko bestidno donese zakletvu koja može povrijediti materijalna dobra nekog muslimana, sigurno će se suočiti s Allahovom srdžbom." Aš'as ibn Qays je rekao: "Zbog (jednoga) mog slučaja je objavljen (ovaj ajet). Naime, imao sam prepirku s jednim čovjekom. Požalio sam se Poslaniku (s.a.v.s.), a on

¹³⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 295.

¹³⁶ Hadis prenosi i Aḥmad na nekoliko mjesta u *Al-Musnadu* (vidjeti: *Musnad al-mukṭirīn min al-šahāba*, br. 4.426., 9.270., 9.760., 23.270.).

me pitao: 'Imaš li jasan dokaz (u svoju korist)?' Odgovorio sam: 'Ne.' Pitao me je: 'A šta je bio njegov dokaz?' ●dgovorio sam: "Zakleo se." Tada je objavljen ajet: *Oni koji obavezu svoju prema Allahu i zakletve svoje zamjenjuju nečim što malo vrijedi, na onom svijetu nikakva dobra neće imati.*"¹³⁷

Al-Ğaššās uz ovaj hadis nije naveo cjelokupan lanac prenošenja već spominje samo neke prenosioce (Al-A'maš prenosi od Sufyāna, a on od 'Abdullāha), kao što se ne poziva ni na citiranje od strane ijednog autora hadiskih djela. Međutim, kad smo mi tragali za hadiskom literaturom koja ga bilježi, ustanovili smo da je citiran na mnogobrojnim mjestima u okvirima skupine *Al-Kutub al-sitta*. Al-Buḥārī ga u *Al-Šaḥīḥu* navodi na nekoliko mjesta (Kitāb: *Al-Musāqāh*, IV, str. 174., Bāb: *Al-Ḥuṣūma fī al-bī'r wa al-qadā' fihā*, br. 2.115.; Kitāb: *Al-Ḥuṣūmāt*, IV, str. 210., Bāb: *Kalām al-ḥuṣūm ba'ḍihim fī ba'ḍ*, br. 2.169.; Kitāb: *Al-Rahn*, IV, str. 277., Bāb: *Iḥṭalaf al-rāhin wa al-murtahin wa naḥwuhu*, br. 2.262.; Kitāb: *Al-Šahādāt*, IV, str. 383., Bāb: *Qawlullāh Ta'ālā: Inn alladīn yaštarūn bi 'ahdillāh...*, br. 2.408.; Kitāb: *Tafsīr al-Qur'ān*, VII, str. 151., Bāb: *Qawlullāh Ta'ālā: Inn alladīn yaštarūn bi 'ahdillāh...*, br. 3.951.; Kitāb: *Al-Aymān wa al-nuḍūr*, X, str. 229., Bāb: *Qawlullāh Ta'ālā: Inn alladīn yaštarūn bi 'ahdillāh...*, br. 5.951.; Kitāb: *Al-Aḥkām*, XI, str. 54., Bāb: *Al-Aḥkām fī bi'r wa naḥwahā*, br. 6.422.; Kitāb: *Al-Tawḥīd*, II, str. 157., Bāb: *Qawlullāh Ta'ālā: Wuḡūh yawma'īdīn nāḍirah*, br. 6.668.). Muslim ga citira u svom *Al-Šaḥīḥu* (Kitāb: *Al-Aymān*, Bāb: *Wa 'īd man iqtata 'a ḥaqqā muslimin bi yamīnin faḡirah bi al-nār*, br. 138.). Al-Tirmidī ga u *Al-Sunanu* citira na dva mjesta (Kitāb: *Al-Buyū'*, III, str. 560., Bāb: *Mā ḡā' fī al-yamīn al-fāḡirah yuqtata ' fihā māl al-muslim*, br. 1.269.; Kitāb: *Tafsīr al-Qur'ān*, V, str. 224., Bāb: *Sūra Āli 'Imrān*, br. 2.996.). Navodi ga i Abū Dāwūd u *Al-Sunanu* (III, str. 220, Kitāb: *Al-Aymān wa al-nuḍūr*, Bāb: *Fī man ḥalafa yamīnan layaqtati ' bihā mālan li aḥad*, br. 3.243.) i Ibn Māḡa u *Al-Sunanu* (II, str. 778., Kitāb: *Al-Aḥkām*, Bāb: *Al-Bayyina 'alā al-mudda 'ī 'alayh*, br. 2.322.).

Nije teško predosjetiti da je Al-Ğaššās u načelnom smislu imao uvide u *Šest hadiskih zbirkī*, posebno ona djela iz te skupine koja se nazivaju *Al-Sunan*, te da uz neke hadise ističe kako ih "prenosi jedna grupa", za čim iz lanca prenošenja navodi ono oko čega postoji saglasnost. Potvrdu tome možemo naći u komentaru riječi Uzvišenoga: *A Allahov je istok i zapad. Kuda god se okrenete, pa tamo je Allahova strana. Allah je zaista neizmjereno dobar i On sve zna* (Al-Baqara, 115.), dok razmatra pitanje idžtihada u određivanju Kible kad kaže: "Na njenu obuhvatnost ukazuje i hadis koji 'prenosi jedna grupa' od Abū Sa'īda, uglednika plemena Benū Hāšim, koji je saopćio: 'Kazivao nam je 'Abdullāh ibn Ğa'far koji je čuo 'Utmāna ibn Muḥammada, a on Sa'īda al-Maqbarija, on Abū Hurayru, koji

¹³⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 22.

tvrdi da je Poslanik (s.a.v.s.) rekao: 'Kibla je sve što je između istoka i zapada', što sugerije utisak da sve strane svijeta mogu biti Kibla."¹³⁸

Kad smo mi krenuli u potragu za izvorom koji bilježi ovaj hadis, ustanovili smo da je naveden na brojnim mjestima u djelima s naslovom *Al-Sunan*. Al-Tirmidī ga od Abū Hurayre preuzima putem tri različita rivajeta (Kitāb: *Al-Šalāh*, II, str. 171-173., Bāb: *Mā ḡā' ann mā bayn al-mašriq wa al-maḡrib qibla*, br. 342-343.); Ibn Māḡa ga navodi u svom *Al-Sunanu* (Kitāb: *Iqāma al-šalāh wa al-sunna*, I, str. 323., Bāb: *Al-Qibla*, br. 1.011.); Mālik ga u *Al-Muwatta'u* prenosi od 'Umara ibn al-Ḥaṭṭāba (str. 138., Kitāb: *Al-Qibla*, Bāb: *Mā ḡā' fī al-qibla*, br. 8.

AL-ĠAṢṢĀŠOVI IZVORI IZ JEZIKOSLOVLJA I GRAMATIKE

Naprijed smo isticali da se Al-Ġaṣṣāš tokom života susretao sa znamenitim učenjacima i kod mnogih se obrazovao. Rečeno je i da su učitelji imali snažan uticaj na Al-Ġaṣṣāšov naučnički prosede i sve vrijedno što će u naslijeđe ostaviti islamskoj kulturi. To se jasno vidi iz Al-Ġaṣṣāšovih pisanih radova, posebno iz njegovog tefsira, gdje ih često spominje dok preuzima njihove stavove i poglede citirajući svakog posebno u oblasti u kojoj je bio najviše specijalizovan. Kako god se na učitelje i njihove stavove pozivao koristeći djela iz oblasti hadisa, tradicionalnog tefsira, fikha i usula, vidjet ćemo da se na učitelje poziva i kad želi nešto potkrijepiti učenjima jezikoslovne nauke tako što od njih, ili njihovim posredstvom, prenosi predaje koje se odnose na etimologiju riječi iz Kur'ana, tumačenje nekoga gramatičkog pravila, značenje riječi ili na neko drugo jezičko pitanje.

Stoga, kad je riječ o Al-Ġaṣṣāšovim jezikoslovnim izvorima, ono što preuzima od svojih učitelja jezikoslovaca treba smatrati značajnim izvorima i za jezikoslovnju nauku, tim prije što veliki leksikoni¹³⁹ nisu bili napisani ne samo prije Al-Ġaṣṣāšovog rođenja već ni za njegovog života. Zato se on i pozivao toliko na jezikoslovnju usmenu predaju.

Istaknuti učitelji, od kojih je preuzimao u području jezikoslovlja, bili su Abū 'Alī Al-Fārisī i Ġulām Ta'lab.¹⁴⁰ Posredstvom Al-Fārisija je za usulski predgovor svome tefsiru naslovljen *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl* preuzimao od

¹³⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 76.

¹³⁹ Navodimo primjerice: Al-Ġawharijev (umro 393/1002.) *Al-Šiḡāḥ*, Ibn Manẓūrov (711/1311.) *Lisān al-'Arab*, Al-Firūzābādi (817/1414.) *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*, Al-Zabidi (1205/1790.) *Tāḡ al-'arūs* i druge rječnike koji su napisani znatno vrijeme nakon Al-Ġaṣṣāša.

¹⁴⁰ Njihove biografije su izložene u četvrtom poglavlju prvog dijela disertacije pod naslovom *Al-Ġaṣṣāšovi učitelji i učenici*.

Al-Mubarrida.¹⁴¹ Od učitelja Ġulāma Ta‘laba je u djelu *Aḥkām al-Qur‘ān* preuzimao daleko više predaja. Predaje od njega je koristio prilikom tumačenja značenja nekih riječi iz Kur‘ana ili prilikom potkrjepljivanja svoje interpretacije nekoga gramatičkog pravila.¹⁴² U drugim prilikama - a one nisu rijetke - prenosio je i od drugih istaknutih jezikoslovaca, kao što su bili gramatičar Ta‘lab,¹⁴³ Ibn al-A‘rābi¹⁴⁴ i dr. poredstvom Ġulāma Ta‘laba koji je znao istaknuti koju predaju preuzima od kojega kufskoga ili basranskog jezikoslovca.¹⁴⁵

Ono što, također, treba spomenuti među Al-Ġaṣṣāšovim jezikoslovnim izvorima jesu djela iz jezičkog tefsira koja su bila napisana do Al-Ġaṣṣāšovog vremena kao što su: Al-Farrā'ov *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, Abū ‘Ubaydin *Mağāz al-Qur‘ān* i Al-Zağğāğov *Ma‘ānī al-Qur‘ān wa i‘rābuhu* jer su svi ovi tefsiri pružali pregled značenja i filološko-gramatičku analizu kur‘anske leksike. Naprijed je već jasno rečeno da je Al-Ġaṣṣāš imao dobre uvide u ova djela i da ih je koristio u tefsiru u vezi s pitanjima koja se tiču jezika.

Među istaknute jezikoslovce koje Al-Ġaṣṣas spominje u svome tefsiru spada i Qutrub,¹⁴⁶ Sibawayhov đak, od kojeg preuzima prilikom komentara

¹⁴¹ Vidjeti: *Al-Fuṣūl*, I, str. 85. Al-Mubarrid je Muḥammad ibn Yazid ibn ‘Abd al-Akbar al-Ṭamālī, al-Azdī, Abū al-‘Abbās, poznat kao Al-Mubarrid (210/825-286/899.) - vodeći jezikoslovac u Bagdadu u svoje vrijeme. Rođen je u Basri, umro u Bagdadu. Poznata djela su mu: *Al-Kāmil*, *Al-Muqtaḍab*, *I‘rāb al-Qur‘ān*, *Ṭabaqāt al-nuḥāt al-Baṣriyyin*, *Šarḥ lāmiyya al-‘Arab* i druga (vidjeti: *Al-A‘lām*, VII, str. 144.).

¹⁴² Vidjeti npr. *Aḥkām al-Qur‘ān*, II, str. 72., III, str. 449.

¹⁴³ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur‘ān*, II, str. 345-560. Ta‘lab al-Naḥwī je Aḥmad ibn Yahyā ibn Zayd al-Šaybānī, Abū al-‘Abbās, poznat kao Ta‘lab al-Naḥwī (200/815-903.) - istaknuti gramatičar predstavnik kufske škole. Bio je rapsod, muhadis, dobar znalac dijalekata i vrlo pouzdan u predaji. Poznata djela su mu: *Al-Faṣiḥ*, *Qawā‘id al-šī‘r*, *Šarḥ diwān Al-A‘šā*, *Mağālīs Ta‘lab* i druga. Al-Ġaṣṣāšov učitelj Abū ‘Umar je po njemu nazvan Ġulām Ta‘lab (vidjeti: *Al-A‘lām*, I, str. 267.).

¹⁴⁴ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 641., II, str. 487., III, str. 212., 319. Ibn al-A‘rābi je Muḥammad ibn Ziyād, Abū ‘Abdillāh, poznat kao Ibn al-A‘rābi - jedan od velikih učenjaka arapske jezikoslovne znanosti. Predstavnik je kufske škole. Njegov učenik Ta‘lab je rekao: "Posmatrao sam Ibn A‘rābijeva predavanja. Njih je slušalo stotinu polaznika. Družio sam se s njim više od deset godina, a nikad nisam vidio da u ruci drži knjigu, jer je imao izvanredno jaku memoriju. Napamet je izdiktirao toliku materiju da bi se mogli na deve natovariti tovari knjiga. Nisam vidio u poeziji njemu ravog." Autor je brojnih djela, a najpoznatija su: *Asmā‘ al-ḥayl wa fursānihā*, *Tārīḥ al-qabā‘il*, *Al-Nawādir*, *Abyāt al-ma‘ānī* i druga (vidjeti: *Al-A‘lām*, VI, str. 131.).

¹⁴⁵ Kao kad prenosi od u vezi s tumačenjem riječi nikah, kad kaže: "Abū ‘Umar Ġulām Ta‘lab nam je kazao da je od Kufanca Ta‘laba i Basranca Al-Muberrida saznao da je *nikāḥ* naziv za spajanje dviju stvari" (vidjeti: *Aḥkām al-Qur‘ān*, II, str. 141.).

¹⁴⁶ Muḥammad ibn al-Mustanir ibn Aḥmad, Abū ‘Alī, poznat kao Qutrub (umro 206/821.) - gramatičar i filolog iz Basre. Poznata djela su mu: *Ma‘ānī al-Qur‘ān*,

časnog ajeta: *O vjernici, ne služite se riječju "Rā 'inā"* (Al-Baqara, 104.) kad se poziva na njegovo tumačenje riječi *rā 'inā* naglašavajući: "Quṭrub veli: 'To je riječ žitelja Hidžaza, a znači *poruga*.'"¹⁴⁷

Na Quṭruba se poziva i u komentaru riječi Uzvišenoga: *da vam ljudi ne bi imali šta da prigovore, osim inadžija među njima* (Al-Baqara, 150.) gdje govori o razilaženju jezikoslovaca oko značenja veznika za izuzimanje *osim (illā)*, kad naglašava: "Abū 'Ubayda u vezi s tim kaže: '*Osim* ovdje znači isto što i (veznik) *i*, kao da je rečeno *i inadžije među njima*.' Al-Farrā' je to opovrgavao, rekavši da *osim* može imati značenje *i* jedino kad se veže za nešto što se također izuzima, kao u distihu:

مَا بِالْمَدِينَةِ دَارٌ غَيْرَ وَاحِدَةٍ
دَارُ الْخَلِيفَةِ إِلَّا دَارُ مَرْوَانَ

*U gradu nigdje nijednog stana,
mimo halifinog i stana Mervana.*

što znači isto kao da je rečeno: 'U gradu nema nijednoga stana osim halifinoga i Mervanovog.' Quṭrub je nastojao precizirati značenje umećući neke dodatne riječi, ali su ga neki jezikoslovci opovrgavali."¹⁴⁸

Među jezikoslovcima spomenutim u Al-Ğaššāšovom tefsiru, nalaze se i: Al-Ašma'ī,¹⁴⁹ Al-Kissā'ī¹⁵⁰ i Ibn Qutayba.¹⁵¹ U nekoliko narednih redaka ćemo iznijeti primjere pozivanja na njihove stavove.

Al-Nawādir, Ġarib al-hadiṭ i dr. koja uglavnom nisu sačuvana (vidjeti: *Al-A 'lām*, VII, str. 95.).

¹⁴⁷ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. str. 70.

¹⁴⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 111-112.

¹⁴⁹ 'Abd al-Malik ibn Qurayb ibn 'Ali ibn Ašma' al-Bāhili, Abū Sa'id al-Ašma'ī (122/739-216/831.) - rapsod i jezikoslovac. Rođen i umro u Basri. Mnogo je obilazio pustinjaska mjesta i sakupljao usmenu predaju. Za njega je Al-Aḥfaš rekao: "Nisam vidio nekog da bolje od Al-Ašma'ija zna pjesništvo." Abū Ṭayyib al-Luġawī je rekao: "Bio je najbolji znalac jezika i poezije." Al-Ašma'ī je sam za sebe istaknuo: "Znam 10.000 urdžuza." Djela su mu: *Ḥalq al-insān, Al-Ibil, Al-Aqdād, Al-Farq, Šarḥ diwan Dī al-Rumma* i dr. (vidjeti: *Al-A 'lām*, IV, str. 162.).

¹⁵⁰ 'Ali ibn ʿIsmāʿil al-Asadī al-Kūfī (umro 189/804.) - vrstan jezikoslovac i autoritet čitanja Kur'ana. Bio je odgajatelj halife Al-Rašīda i njegovog sina Al-Amīna. Poznata djela su mu: *Ma'āni al-Qur'ān, Al-Qirā'āt, Al-Nawādir, Muḥtaṣar li al-naḥw, Al-Mutašābih fi al-Qur'ān* i dr. (vidjeti: *Al-A 'lām*, IV, str. 283.).

¹⁵¹ 'Abdullāh ibn Muslim ibn Qutayba al-Dinawwārī (213/828-276/889.) - znameniti filolog i spisatelj. Rođen u Bagdadu, nastanio se u Kufi, a kasnije bio kadija u Dineveru. Poznata djela su mu: *Ṭi'wīl muḥtaṭif al-ḥadiṭ, Adab al-kātib, Al-Ma'ārif, Kitāb al-ma'āni, 'Uyūn al-aḥbār, Al-Iṣṭiqāq, Al-Ši'r wa al-šu'arā', Muškīl al-Qur'ān, Al-Muṣṭabih min al-ḥadiṭ wa al-Qur'ān, Tafsīr ġarīb al-Qur'ān* (vidjeti: *Al-A 'lām*, III, str. 138.).

Prilikom komentara riječi Uzvišenoga: *I pitaju te o mladacima...* (Al-Baqara, 189.), veli: "Jezikoslovci su se razišli oko označavanja doba koje se naziva *mlađakom*. Al-Ašma'ī je tvrdio: '*Mlađakom* se naziva sve dok se ne zaokrugli, a zaokrugljenost nastane onda kad bude zaokružen preciznim krugom.'"¹⁵²

U komentaru ajeta: *Raspuštenice neka čekaju tri mjesečna pranja...* (Al-Baqara, 228.) prenosi: "Kaže se da žena ima pranje kad joj krene krvarenje. Tad je pod pranjem. Tako tvrde Al-Ašma'ī, Al-Kissā'i i Al-Farrā.""¹⁵³

U komentaru riječi Uzvišenoga: *A ako budete spriječeni, onda kurbane koji vam se nađu pri ruci zakoljite* (Al-Baqara, 196.) navodi: "Al-Kissā'i, Abū 'Ubayda i većina drugih jezikoslovaca vele: '*Ihšār* je pritiješnjenost bolešću ili nestankom opskrbe, *ḥašr* je opsada, kao neprijateljska opsada.'"¹⁵⁴

Preuzimanje od Ibn Qutaybe je iskoristio u komentaru ajeta: *vjernicima je propisano da u određeno vrijeme namaz obavljaju* (Al-Nisā', 103.) rekavši: "Ibn Qutayba prenosi od Al-Ḥalila ibn Aḥmada¹⁵⁵ koji je kazivao: 'Pratio sam kako se danja svjetost povlači. Nisam uočio da se apsolutno povukla kad se (mjesec) zaokruglio i tako ostao sve do zore.'"¹⁵⁶

U cijelome djelu *Aḥkām al-Qur'ān* nismo našli više nijedno mjesto na kojem se spominje Ibn Qutayba.

FIKHSKA I USULSKA DJELA KAO IZVORI

Al-Ġaššāsovo djelo *Aḥkām al-Qur'ān* slovi kao enciklopedistički zasnovano, opširno fikhsko djelo, koje obuhvata mnoge različite mezhebske poglede i rasprave o njima, posebno one koji su specifični hanefijskome mezhebu, čija učenja je autor slijedio i branio. Zato i jeste sasvim prirodno što je on, pišući ovo djelo, koristio mnoga fikhška i usulska djela, a naročito ona nastala u okrilju hanefijskoga mezheba.

Već smo naprijed isticali da se djelo *Aḥkām al-Qur'ān* smatra posljednjim što je Al-Ġaššāš napisao te da ono predstavlja skorup njegove bogate naučničke prakse u pisanju, komentaranju i sažimanju djela drugih autora koji su razrađivali učenja hanefijskog mezheba. U skladu s tim,

¹⁵² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 308.

¹⁵³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 442.

¹⁵⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 325.

¹⁵⁵ Al-Ḥalil ibn Aḥmad ibn 'Amr al-Farāhidi (100/718-170/786.) - vodeći jezikoslovac, rodonačelnik metrike. Sibawayhov je učitelj. Rođen i umro u Basri. Živio je asketski. Autor je lingvističkog djela *Al-'Ayn* koje ima 2.500 stranica. Napisao je i: *Mu'āni al-ḥurūf*, *Al-Nuqaṭ wa al-šakl*, *Tafsir ḥurūf al-luġa* i druga, sačuvana uglavnom u rukopisima (vidjeti: *Al-A'lam*, I, str. 314.).

¹⁵⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 348.

Al-Ğaššās je koristio hanefijska fihška djela koja su napisali raniji akteri ovog mezheba, kao što su bili Muḥammad al-Šaybānī, Al-Ṭaḥāwī i dr. prilikom pisanja djela, komentara i kompendidija na djela drugih autora. Poznato je da je napisao komentare na brojna djela, od kojih su najvažniji: *Komentar (Šarḥ) Al-Šaybānījevih djela Al-Ğāmi' al-kabīr i Al-Ğāmi' al-šağīr*, zatim *Komentar (Šarḥ) Al-Ṭaḥāwījevog Al-Muḥtašara, Komentar Al-Karḥījevog Al-Muḥtašara, Komentar Al-Ḥaššāfovog djela Adab al-Qaḍā'*. Poznat mu je i *Kompendij Al-Ṭaḥāwījevog djela Ihtilāf al-ʿulamā'i Kratak komentar (Ta'liq) Al-Ṭaḥāwījevog djela Al-Šurūṭ*. Al-Ğaššās na brojnim mjestima u tefsiru ukazuje na svoje *Komentare i Kompendije*. U skladu s tim, djela koja je popratio komentarima i kompendijima, mogu se smatrati najznačajnim fihškim izvorima za njegov tefsir.¹⁵⁷ Odmah do njih po značaju treba staviti fihške tefsire koji su bili napisani prije Al-Ğaššāsovog vremena, kao što su: *Aḥkām al-Qur'ān* ʿAlīja ibn Mūse al-Qummīja i *Aḥkām al-Qur'ān* Ismāʿīla ibn Iṣḥāqa al-Mālikīja, čije korištenje smo naprijed osvijetlili.

Međutim, nas na ovom mjestu ne zanimaju upravo spomenuta djela, koja je Al-Ğaššās obrađivao prije nego što je započeo pisati svoj tefsir, već ćemo čitaoca obavijestiti da će se suočiti s velikim teškoćama ako poželi saznati koja je druga fihška i usulska djela koristio, a koja se jasno ne spominju. Te teškoće proističu iz činjenice što Al-Ğaššās, u većini slučajeva, ne navodi izvore s kojih se napaja, dok preuzima tvrdnje fakiha iz svoga ili iz drugih mezheba, najčešće iz šafi'ijskog i malikijskog. On navodi mnoge tvrdnje i poglede mudžtehida koji su djelovali u okrilju različitih mezheba, ali vrlo rijetko navodi djela iz kojih preuzima.

Zato se nama ukazala mogućnost da na stranicama koje slijede istaknemo fihška i usulska djela koja se spominju u njegovom tefsiru, bez razlike jesu li nastala u okrilju hanefijskoga ili nekog drugog mezheba.¹⁵⁸

***Al-Siyar al-kabīr* Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija**

Al-Ğaššās je na više mjesta u tefsiru jasno istakao da je koristio ovo djelo. Jedan od primjera koji to potvrđuje komentar je riječi Uzvišenoga: *Imetak na Allahovom putu žrtvujte i sami sebe u propast ne bacajte* (Al-Baqara, 195.), u kojem navodi različite stavove o porukama ovog ajeta, nakon čega veli: "Nema zapreke da su sva ta značenja u ovom ajetu namjeravana, da se spoje bez suprotstavljanja i isključivanja. Što se tiče prigovora nekom pojedincu koji vrši prepad na neprijatelja, Muḥammad ibn

¹⁵⁷ U vezi s ovim djelima vidjeti peto poglavlje prvog dijela disertacije naslovljeno *Al-Ğaššāsova djela*, u kojem se govori i o pozivanju na vlastita i tuđa djela kao izvore.

¹⁵⁸ Ovdje ćemo se zadovoljiti s izvorima čiji naslovi su jasno navedeni u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, što će jasno potvrditi da je Al-Ğaššās imao uvide u sva značajna fihška i usulska djela napisana prije njegovog vremena.

al-Ḥasan u djelu *Al-Siyar al-kabīr* tvrdi da nema smetnje da se sam suoči s mnoštvom protivnika, ako se nada da će izvući živu glavu, ili da će neprijatelju nanijeti velike gubitke. 'Ako se ne nada spasu ili nanošenju gubitaka, ja mu to ne odobravam budući da sam sebe vuče u propast, a da ništa korisno ne čini za zajednicu. To čovjek može učiniti ako će time spasiti zajednicu, ili joj neku korist donijeti. Ako time ne donosi nesumnjivu korist, ili izbavljenje zajednice, nema smetnje da to učini ako će time ohrabriti muslimane da se za njim povedu pa se upuste u okršaj i neprijatelju, ako Bog da, nanesu poraz.'¹⁵⁹

Drugi primjer korištenja ovog djela potvrđuje se u onome što prenosi u komentaru ajeta: *O vjernici, kada u boj krenete, sve dobro ispitajte* (Al-Baqara, 94.), u sklopu kojeg razmatra pitanje identifikovanja u vjeri islamu kad u vezi s tim ističe: "Muḥammad ibn al-Ḥasan u svom djelu *Al-Siyar al-kabīr* kaže: 'Da neki židov ili kršćanin kaže: 'Ja sam musliman', samim tim neće postati musliman, jer mnogi govore: 'Mi smo muslimani, Bogu predani vjernici; naša vjera je islam.' Nije u tome dokaz islama kod njih. Muhammad (al-Hasan) veli: 'Kad bi neki musliman u borbi napao nekog mnogobošca s namjerom da ga pogubi, a on mu rekao: 'Očitujem da nema drugog boga osim Allaha i da je Muhammad Allahov poslanik', trebao bi ga smatrati muslimanom i odustati od napada, jer je to dokaz prihvatanja islama.'¹⁶⁰

***Al-Ziyādāt* Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija**

Al-Ġaṣṣās je koristio i ovo djelo. Naći ćemo kako mu jasno spominje naslov prilikom komentaranja riječi Uzvišenoga: *Oni u Allaha i u onaj svijet vjeruju i traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvraćaju* (*Āli 'Imrān*, 114.) Razmatrajući stavove o pojedinim sektama i kako islam gleda na njih, uz ostalo je rekao: "Ima onih koji ih stavljaju u isti rang sa sljedbenicima neke od (nebeskih) Knjiga. Tako tvrdi i Al-Hasan al-Karḥi. Po njemu je dozvoljeno ženiti se od njih s tim što nije dozvoljeno udavati se za njih. Dozvoljeno je i jesti meso životinja koje su oni zaklali, ako se krivo pripisuju Kur'anu iako Kur'an ne slijede, kao što vrijedi i za kršćanina ili jevreja koji se pripisuju tim vjerama iako ne slijede njihove primjere. Muḥammad u djelu *Al-Ziyādāt* veli: "Ukoliko bi čovjek postao sljedbenik neke sekte koja je u svojim učenjima izašla iz okrilja islama, pitanje njegove oporuke (testamenta) imalo bi tretman oporuke jednog muslimana. U toj oporuci bilo bi dozvoljeno ono što je dozvoljeno kada je u pitanju musliman,

¹⁵⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 318.

¹⁶⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 310., II, str. 359.

a ne bi bilo dozvoljeno realizovati u toj oporuci ono što je zabranjeno muslimanima."¹⁶¹

Također, u komentaru ajeta: *Pitaju te šta vam se dozvoljava. Reci: Dozvoljavaju vam se lijepa jela i ono što vam ulove životinje koje ste lovu podučili* (*Al-Mā'ida*, 4.) dok izlaže stavove o ispravnosti lova uz pomoć psa, preuzima od Al-Šaybānija: "Muḥammad u djelu *Al-Ziyādāt* veli: 'Ako se pas sudari s lovinom pa ona krepa a da je pas nije ranio, neće biti ispravna za jesti jer je pas nije ranio ni zubima ni kandžama.'"¹⁶²

Abū Yūsufovo¹⁶³ djelo *Al-Amālī fī al-fiqh*

Al-Ġaṣṣāš je koristio i ovo djelo. Naslov mu jasno navodi na nekoliko mjesta u svom tefsiru, najčeće riječima: "To kaže Abū Yūsuf u svome djelu *Al-Amālī*."¹⁶⁴

Abū Yūsufovo djelo *Al-Nawādir*

Biografska djela za Abū Yūsufa ističu da ima i djelo pod ovim naslovom, premda se čini mogućim da je on rad pod naslovom *Al-Nawādir* uvrstio kao sastavni dio djela *Amālī fī al-fiqh*. Na takvu pretpostavku upućuje i način na koji Al-Ġaṣṣāš spominje ovaj rad u svome tefsiru: "Prenosi se od Abū Yūsufa, kako je zapisano u *Al-Nawādiru* unesenom u djelo *Al-Amālī*."¹⁶⁵

¹⁶¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 46.

¹⁶² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 394.

¹⁶³ Ya'qūb ibn Ibrāhīm ibn Ḥabīb al-Anṣārī al-Kūfī al-Baġdādī (113/731-182/798.) - Abū Ḥanīfīn drug i đak, prvi ko je nastavio razrađivati učiteljev mezheb. Uz to što je bio izvrstan fakiḥ, bio je i hafiz ḥadisa i natkadija u Baġdadu za vrijeme vladavine Al-Maḥdija, Al-Ḥādija i Al-Rašida. Bio je prvi ko je nazvan vrhovnim kadijom (*qāḍī al-quḍāt*), i prvi ko je napisao djelo o temeljima fikha po Abū Ḥanīfīnom naučavanju. Bio je dobar mufessir i znalac historije. Poznata djela su mu: *Al-Ḥarāġ*, *Al-Ātār* (to je zapravo Abū Ḥanīfīn *Al-Musnad*), *Al-Nawādir*, *Al-Amālī fī al-fiqh*, *Al-Furā'id*, *Iḥtilāf al-amṣār*, *Al-Radd 'alā Mālik ibn Anas* i dr. (vidjeti: *Tārīḫ Baġdād*, XIV, str. 242.; *Al-A'lam*, I, 193.).

¹⁶⁴ Vidjeti npr. II, str. 387., 511.

¹⁶⁵ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 64., II, str. 359.

Al-Šāfi‘i jevo¹⁶⁶ djelo *Al-Risāla*

Al-Ğaṣṣās je u svome djelu zabilježio brojna mišljenja Al-Šāfi‘ija s obzirom na to da je u mnogim fikhskim raspravama iznosio njegove stavove kritički se osvrćući na njih i braneći svoj hanefijski mezheb. Ponekad je u polemikama oštar dotle da prekoračuje granicu umjerenosti i nepristrasnosti opisujući neistomišljenika uvredljivo, na način pred kojim bi trebalo stati u odbranu ovoga velikog učenjaka. O tome ćemo nešto više govoriti kad budemo vrednovali Al-Ğaṣṣāsovu metodologiju u tefsiru.

Mnogobrojna preuzimanja od Al-Šāfi‘ija, bez sumnje, dokazuju da je Al-Ğaṣṣās imao uvide u njegove radove i da ih je mnogo koristio tokom pisanja tefsira. Al-Šāfi‘i jeva djela koja Al-Ğaṣṣās jasno ističe u tefsiru jesu: *Al-Risāla* (prvo napisano djelo ne samo o temeljima fikha, već i o temeljima hadiske nauke).¹⁶⁷ Al-Ğaṣṣās ga spominje uz komentar ajeta: *Kada neko od vas bude na samrti, ako ostavlja imetak, propisuje vam se, kao obaveza za one koji se Allaha boje, da pravedno učini oporuku roditeljima i bližnjima* (Al-Baqara, 180.), kad, govoreći o pitanju propisa o oporuci, iznosi: "Al-Šāfi‘i u djelu *Al-Risāla* kaže: 'Moguće je da propis o nasljedstvu poništava oporuku, a moguće je i da oporuka njime bude potvrđena. Pošto je od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) putem Muğāhida preneseno, doduše s prekinutim lancem prenošenja, da je rekao: 'Nasljedniku nema oporuke',¹⁶⁸ iz onog što se od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) prenosi zaključili smo da propis o nasljedstvu poništavaju oporuke kad se radi o roditeljima i rodbini, uprkos tome što je

¹⁶⁶ Muḥammad ibn Idris ibn al-‘Abbās ibn ‘Uṭmān ibn Šāfi‘ al-Hāšimi al-Muṭṭalibi (150/767-204/819.) - jedan od četiri sunnijska imama u fikhu. Utemeljitelj je šafijskog mezheba. Rođen je u Gazi u Palestini, a kad je imao dvije godine, doveden je u Mekku. Više puta je posjetio Bagdad. U Egipt, gdje je umro, stigao je 199/814. Njegov mezar se zna u Kairu. Al-Mubarrid je za njega rekao: "Al-Šāfi‘i je najbolje znao poeziju, filologiju, čitanja Kur‘ana i fikh." Aḥmad ibn Ḥanbal je rekao: "Ni u čijoj ruci mastilo i papir nemaju snagu kao u Al-Šāfi‘ijevoj." Bio je veoma oštrouman. Napisao je mnogobrojna djela, a najpoznatija su: *Al-Umm* (iz fikha, 7 tomova, sabrao ga Al-Buwayṭi, a sistematizovao Al-Rabi‘ ibn Sulaymān), *Al-Risāla* (o temeljima fikha, štampano nekoliko puta, a najbolje je u redakciji Aḥmada Šākira, koju smo i mi koristili), *Al-Musnad* (iz hadisa), *Aḥkām al-Qur‘ān* (o propisima Kur‘ana - prvo djelo te vrste, sabrao imam Al-Bayhaqi), *Iḥtilāf al-ḥadīṭ*, *Faḍā’il Qurayš* i dr. (vidjeti: *Tārīḥ Baġdād*, II, str. 56-73.; *Al-A‘lām*, VI, str. 26.).

¹⁶⁷ *Muqaddima Al-Risāla*, Taḥqīq: Aḥmad Šākir, str. 13.

¹⁶⁸ Ovaj hadis je s povezanim lancem stigao do nekih autora sunena. Al-Tirmidī ga navodi (Kitāb: *Al-Waṣāyā*, IV, str. 433., Bāb: *Mā ġā’ lā waṣiyya li wārīṭ*, br. 2.120.); Abū Dāwūd (Kitāb: *Al-Waṣāyā*, III, str. 114., Bāb: *Mā ġā’ fī al-waṣiyya li al-wārīṭ*, br. 2.870.). Al-Nasā’i (Kitāb: *Al-Waṣāyā*, VI, str. 247., Bāb: *Ibṭāl al-waṣiyya li wārīṭ*), prema kazivanju ‘Amra ibn Ḥārīġe.

predaja s prekinutim lancem."¹⁶⁹ Isti ovaj tekst se nalazi u djelu *Al-Risāla*, a Al-Ġaṣṣās ga je jednostavno preuzeo.¹⁷⁰

Al-Ġaṣṣās je djelo *Al-Risāla* koristio i na drugim mjestima u tefsiru, premda ga jasno ne spominje,¹⁷¹ kao što je koristio i neka druga Al-Šāfi'ijeva djela, naročito ona koja su citirali i razrađivali Al-Šāfi'ijevi saradnici, na čijim osnovama su napisali kompendije, među kojima se ističu Al-Buwayṭijev *Al-Muḥtaṣar* i Al-Muzanijev *Al-Muḥtaṣar*, o čemu ćemo govoriti u sklopu dva naredna podnaslova.

Al-Buwayṭijev¹⁷² *Al-Muḥtaṣar*

Al-Buwayṭijev *Al-Muḥtaṣar* smatra se značajnim djelom u šafi'ijском mezhebu, s obzirom na privrženost i obrazovanje autora sticano pred predvodnikom mezheba, što je i sam Al-Šāfi'ī znao pohvaliti kod učenika. *Al-Muḥtaṣar* je nastao na razradi Al-Šāfi'ijevih tvrdnji i stavova. Zato Al-Ġaṣṣāsa možemo vidjeti kako ovo djelo ne spominje s pravim naslovom, već opisno: "Rekao je Al-Šāfi'ī u *Al-Buwayṭiju*", ili: "Od njega se u *Al-Buwayṭiju* prenosi."¹⁷³

Al-Muzanijev¹⁷⁴ *Al-Muḥtaṣar*

Al-Ġaṣṣās je iz ovog djela preuzeo mnoge Al-Šāfi'ijeve tvrdnje. Naslov mu jasno ističe na raznim mjestima u tefsiru. Kao primjer ćemo spomenuti ono što stoji u komentaru riječi Uzvišenoga: *Nezamislivo je da vjernik ubije vjernika, to se može dogoditi samo nehotice* (*Al-Nisā'*, 92.), gdje navodi: "Al-Muzanī u svom *Al-Muḥtaṣaru*, prenoseći od Al-Šāfi'ija, kaže: 'Ako se čovjek ustremi sabljom, kamenom, vrhom koplja ili nečim što

¹⁶⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 203.

¹⁷⁰ Vidjeti: *Al-Risāla*, str. 140-142.

¹⁷¹ Vidjeti primjerice: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 448-449. i uporediti s onim što stoji u *Al-Risāli* na str. 567-571, s opaskom na Al-Ġaṣṣāsovo interpretiranje Al-Šāfi'ija.

¹⁷² Yūsuf ibn Yaḥyā al-Qurašī, Abū Ya'qūb al-Buwayṭī (umro 231/845.) - Egipćanin, Al-Šāfi'ijev saradnik i đak koji je nakon predvodnikove smrti zauzeo njegovo mjesto u nastavi i davanju decizija. Kad se pojavilo osjetljivo pitanje "stvorenosti Kur'ana", za vladavine Al-Wāṭiqa, doveden u Baġdād. Tražilo se od njega da izjavi da je Kur'an stvoren, a on je to odbio. Tad je utamničen i u tamnici je umro. Al-Šāfi'ī je rekao: "Niko od Yūsufa ibn Yaḥye nije dostojniji da sjedne na moje mjesto, niti je iko među mojim saradnicima obrazovaniji od njega" (vidjeti: *Tārīḥ Baġdād*, XIV, str. 299.; *Al-A'lam*, VIII, str. 257.)

¹⁷³ Vidjeti npr. *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 220, 225., III, str. 53.

¹⁷⁴ Ismā'il ibn Yaḥyā ibn Ismā'il, Abū Ibrāhīm al-Muzanī (175/791-264/877.), Egipćanin, Al-Šāfi'ijev saradnik. Al-Šāfi'ī je za njega rekao: "Al-Muzanī je pomagač mog mezheba." njegovoj uvjerljivosti je rekao: "Kad bi raspravljao sa šejtanom i njega bi ubijedio." Poznata djela su mu: *Al-Ġāmi' al-kabīr*, *Al-Ġāmi' al-ṣaġīr*, *Al-Muḥtaṣar*, *Al-Tarġīb fī ṭalab al-'ilm* (vidjeti: *Wafayāt al-a'yān*, I, str. 71.; *Al-A'lam*, I, str. 329.).

ima oštar vrh, pa time nekog udari po koži, ili u meso, rani ga manje ili više pa on od toga umre, slijedi mu smrtna kazna. Ako ga udari kamenom, davi ga rukama, istuče korbačem, a od toga ovaj umre, ili ako ga pati ne dajući mu da jede i pije ili ga nemilosrdno (nasmrt) išiba korbačem na izuzetno visokim ili niskim temperaturama od čega se obično umire, izvršiocu slijedi smrtna kazna. Ako ga, pak, udari kopljem ili kamenom, a ne nanese mu povredu, ili sabljom, a ne rani ga, ili ga baci u vodu blizu obale, a on zna plivati, ili nešto slično od čega se uglavnom ne umire, njemu ne slijedi smrtna kazna, već kazna u obliku povećane materijalne naknade."¹⁷⁵

Primijetili smo da Al-Ğaššās Al-Muzanijevo kazivanje ponekad prenosi povezano s Al-Buwaytijevim prenošenjem, kao što je postupio prilikom razmatranja učenja izvoda iz Kur'ana za imamom, kad komentariše ajet: *A kad se uči Kur'an, vi ga slušajte i šutite da biste bili pomilovani* (Al-A 'rāf, 204.) gdje, u kontekstu osvrtnja na stavove nekih fakiha, veli: "Al-Šāfi 'i kaže: '(Za imamom) se uči i ono što on uči naglas i ono što on uči usebi. U Al-Muzanijevoj i Al-Buwaytijevoj predaji stoji da se u namazima u kojima imam ne uči naglas, na prva dva rekjata uči *Al-Fātiha* i neka sura, a na ostalima samo *Al-Fātiha*, a gdje imam uči naglas, za njim se uči samo *Al-Fātiha*",¹⁷⁶ kao da time želi pokazati da ima potpune uvide u ova dva značajna djela iz šāfi 'ijskog fikha.

Radovi 'Isā ibn Abāna al-Ḥanafiya ¹⁷⁷

Među fikhskim i usulskim izvorima Al-Ğaššāsovog tefsira treba spomenuti i djela koja je napisao 'Isā ibn Abān, istaknuti hanefijski fakih. Al-Ğaššās je znatno preuzimao iz njih pozivajući se posebno učestalo na neke komentare prilikom pisanja usulskog uvoda tefsiru.¹⁷⁸ Na nekim mjestima je ukazao na to da prenosi iz djela *Al-Ḥuğāğ al-ṣağir*, a evidentno je da ga je koristio i u tefsiru kad je izvodio sud o propisima u vezi s idžtihadom. Takav primjer možemo naći u komentaru riječi Uzvišenoga: *...i da krivo na litru i na kantaru ne mjerite. Mi nikoga iznad njegove mogućnosti ne zadužujemo* (Al-An 'ām, 152.), gdje ističe: "Tu se govori o naredbi da se prava drugih potpuno namire. Po tome što mjera i vaga ne

¹⁷⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 287-288. Vidjeti i: II, str. 283., 296., gdje, također, jasno spominje ovo djelo.

¹⁷⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 52-53.

¹⁷⁷ 'Isā ibn Abān ibn Sidqa, Abū Mūsā (umro 221/835.) - veliki hanefijski fakih. Službovao je neko vrijeme kod halife Al-Manšūra. Deset godina je bio kadija u Basri. Autor je brojnih radova iz fikha i usula, a najpoznatiji su: *Al-Ḥuğāğ al-ṣağir*, *Iḥbāt al-qiyās*, *Iğtihād al-ra'y*, *Al-Ġāmi'* (iz fikha) i dr. (vidjeti: *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 151.; *Al-A 'lām*, V, str. 100.).

¹⁷⁸ Vidjeti npr. *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, I, str. 63., 103., 167., 354., 390., 397., 407.; II, str. 144., 289.; III, str. 35-37., 50., 85., 287., 349.; IV, str. 298-299. i druga mjesta.

mogu precizno mjeriti i najsitnije moguće količine, znamo da nas to ne treba previše brinuti. Mi trebamo nastojati da se maksimalno potrudimo makar ne postigli potpunu preciznost. To je temelj dozvoljenosti idžtihada i dokaz da je svaki mudžtehid u pravu mada je istina za kojom se traga jedna. Ako očekivani rezultat svjesnog truda bude takav i takav, mi sigurno znamo da je tačna količina činjenica poznata Uzvišenom Allahu koji nam je naredio da se trudimo da što preciznije zadovoljimo mjeru, a nije nas obavezao time da je sasvim precizno ispunimo, jer mi naprosto nemamo putokaza do nje. Ono što nas navodi da svjesno nastojimo, jeste propis kojim se rukovodimo. Moguće je da količina bude manja od istinske mjere, ili da bude veća. Međutim, s obzirom na to da mi nemamo puta da precizno utvrdimo, nas ne obavezuje propis koji bi iz toga mogao proisteći. Iz ovog treba biti jasno da je precizna količina istinski nedokučiva budući da se mjeri, da se na mjeru podešava i opet ponavlja, a količina prebacuje ili podbacuje, posebno ako se radi o većim količinama. Zato je Uzvišeni Allah u vezi s ovim pitanjem rekao: *Allah nikoga ne opterećuje iznad mogućnosti njegovih* (Al-Baqara, 286.). To znači da se čovjek ne treba zamarati više nego što može svojim nastojanjem dostići, a 'Īsā ibn Abān je to potkrijepio dovodeći to pitanje u vezu s pitanjem mjere i vage i izvođenjem propise o tome.¹⁷⁹

DJELA IZ POVIJESTI KAO IZVORI

Naprijed smo istaknuli da Al-Ġaṣṣāš nije propustio u tefsiru spomenuti ni brojne događaje iz povijesti koji su imali dodira sa sadržinom ajeta koje je želio prokomentarisati. Živo zanimanje za povijesna događanja pokazao je kad, npr., komentarišući riječi Uzvišenoga: ... *i onome što je bilo namijenjeno dvojici meleka, Harutu i Marutu, u Babilonu* (Al-Baqara, 102.) izlaže kratak historijski presjek događaja vezanih za Babilonce i njihova iskrljvana vjerovanja, zasnovana na vradžbini i opsjeni, da bi na kraju naglasio kako je u vezi s tim dosta saznao od ljudi upućenih u to, a nešto je pronašao u knjigama koje su s nabatejskog prevedene na arapski jezik.¹⁸⁰ Ovo dokazuje da se Al-Ġaṣṣāš prilikom korištenja potrebne historijske građe, pored izvora napisanih na arapskom jeziku, znao pozvati i na djela prevedena s drugih jezika na arapski jezik.

Njegovo dobro poznavanje zbivanja u islamskoj povijesti potvrđuje to što na mnogim mjestima u tefsiru navodi događaje vezane za životopis Vjerovjesnika (s.a.v.s.) iz najranijeg perioda islama. Na nekim takvim mjestima jasno stavlja do znanja da je imao dobre uvide u djela iz povijesti, naročito ona vezana za Vjerovjesnikov životopis i vojne pohode. Citate iz

¹⁷⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 32-33.

¹⁸⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 52-55.

takvih djela u tekst uključuje riječima: "Pisci životopisa prenose", ili: "To je opširno razrađeno u kazivanjima pisaca životopisa i vojnih pohoda."¹⁸¹

Iz reda pisaca koji su pisali o Vjerovjesnikovom životopisu Al-Ğaššas spominje Muħammada ibn Ishāqa,¹⁸² autora djela *Al-Sira al-nabawiyya*, i Al-Wāqidija,¹⁸³ autora djela *Al-Mağāzī al-nabawiyya* potkrjepljujući tvrdnje u tefsiru onim što oni kazuju iz Vjerovjesnikovog života i djela te onim što je vezano za događanja iz prvih decenija islama. Takve citate uključuje riječima: "Ibn Ishāq i Al-Wāqidi ističu...", nakon čega navodi tekst kojim želi potkrijepiti odgovarajuće tvrdnje u tefsiru.¹⁸⁴

Nakon što smo bolje razmotrili ono što Al-Ğaššas pripisuje piscima životopisa, utvrdili smo da je većina toga sadržana u djelu *Al-Sira al-nabawiyya* Muħammada ibn Ishāqa, poznatijem pod naslovom *Ibn Hišāmova Al-Sira*, po tome što je Ibn Hišām¹⁸⁵ naišao na *Al-Siru*, preradio je, sistematizovao, rasteretio je poetskih sadržaja, odstranio iz poezije ono za što mu se činilo da govori u prilog nevjernicima, protumačio nejasne riječi iz usmene predaje, prokomentarisao mnoge ajete i leksiku iz časnog Kur'ana koje je Ibn Ishāq citirao bez komentara i tumačenja, unijevši i druge intervencije s kojima je djelu napravio dobre usluge i u javnost ga iznio u prerađenoj formi kakvu danas imamo pred sobom. Zato se *Al-Sira* pripisuje Ibn Hišāmu, premda ju je izvorno napisao Muħammad ibn Ishāq.¹⁸⁶

¹⁸¹ Vidjeti primjerice: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 540.; II, str. 124., 173., 559. i druga mjesta.

¹⁸² Muħammad ibn Ishāq ibn Yasār al-Muṭṭallibī al-Madanī (80/699-151/768.) - hafiz hadisa, jedan od najstarijih historičara Arapa. Rođen i odrastao u Medini. Istraživački trud je založio sakupljanju kazivanja o Vjerovjesnikovom (s.a.v.s.) životu. Al-Dahabi za njega kaže: "Prvi je ko je sabrao kazivanja o Poslanikovim (s.a.v.s.) vojnim pohodima. Odlikovao se veoma širokim znanjem." Al-Šāfi' i je rekao: "Ko želi poniknuti u vojne pohode, treba se obratiti Ibn Ishāqu" (vidjeti: *Siyar a 'lam al-nubalā'*, VII, str. 13., 32.; *Mizān al-i 'tidāl*, III, str. 453.; *Al-A 'lām*, VI, str. 28.).

¹⁸³ Muħammad ibn 'Umar ibn Wāqid al-Sahmī al-Madanī, Abū 'Abdillāh al-Wāqidi (130/747-207/822.) - jedan od najstarijih historičara islama. Bio je hafiz hadisa. Rodio se u Medini. Za vladavine halife Al-Rašida odselio u Irak. Bio je kadija u Bagdadu. Djela su mu: *Al-Mağāzī al-nabawiyya*, *Futūḥ al-Šām*, *Faṭḥ Ifriqiyya*, *Faṭḥ Miṣr wa al-Iskandariyya*, *Tāriḥ al-fuqahā'*, *Kitāb Šifin*, *Al-Ğamal* i dr. (vidjeti: *Tāriḥ Bağdād*, III, str. 3-21.; *Tagkira al-ḥuffāz*, I, str. 317.; *Al-A 'lām*, VI, str. 311.).

¹⁸⁴ Vidjeti primjerice: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 544.; II, 330. i druga mjesta.

¹⁸⁵ 'Abd al-Malik ibn Hišām ibn Ayyūb al-Ḥumayrī al-Mu'āfirī, poznat kao Ibn Hišām (umro 213/828.) - historičar, dobar znalac rodoslovlja, jezikoslovlja i usmene predaje. Rođen i odrastao u Basri, a umro u Egiptu. Napoznatija djela su mu: *Al-Sira al-nabawiyya* (poznato i pod naslovom *Sira Ibn Hišām*) preuzeto od Ibn Ishāqa, *Al-Qašā'id al-ḥumayriyya* (o Jemenu i njegovim vladarima prije islama), *Šarḥ mā waqa' fi aš'ār al-siyar min al-ğarib* i dr. (vidjeti: *Inbāḥ al-ruwāt*, II, str. 211.; *Al-A 'lām*, IV, str. 166.).

¹⁸⁶ Usporediti: *Muqaddima Al-Sira al-nabawiyya* li Ibn Hišām, Taḥqīq: Šidqi Ğamil al-'Aṭṭār, naročito podnaslov *Al-Sira al-nabawiyya bayn Ibn Ishāq wa Ibn Hišām*, str. 8-16.

Treće poglavlje

**TEMELJNI
METODOLOGIJSKI
PRINCIPI
AL-ĞAŞŞĀŞOVOG
TUMAČENJA KUR'ANA**

Treće poglavlje

TEMELJNI METODOLOGIJSKI PRINCIPI
AL-ĞAŞŞAŠOVOG TUMAČENJA KUR'ANA

Uvod

Prije nego što započnemo detaljno obrazlaganje Al-Ğaşşāšovih temeljnih metodoloških principa u tefsiru, smatramo opravdanim da na ovom mjestu ukratko definišemo značenja izraza *metodologija* (*al-manhağ*) i *tefsir* (*al-tafsīr*), a Allaha Uzvišenog molimo da nam pruži Svoju pomoć.

Riječ *metodologija* (*al-manhağ*) jezički znači *jasan i razvidan put koji čovjek slijedi*. Autor leksikona *Lisān al-‘Arab*, kad govori o leksemu *nahğ*, kaže da, uz ostalo, znači *otvoren*, kao npr. *put*, tj. *jasan i razvidan put*. *Planiranje puta* (*manhağ al-ṭarīq*) uključuje njegovo *jasno sagledavanje* (*wadḥ*), da bi se dobio *jasan put* (*al-ṭarīq al-wādīḥ*). U Allahovoj (dž.š.) Objavi stoji: *svima vama smo zakon i put odredili* (Al-Mā'ida, 48.). Put se razvidio (*manhağ al-ṭarīq*), pojasnio se (*istabān*) i postao *otvoren, jasan i razvidan*.¹⁹² Autor djela *Al-Mufradāt* kaže: "*Otvoren (nahğ) je jasan* (npr. put), a kad se nešto *otvori*, ono se *razjasni*."¹⁹³

Na osnovu naprijed izloženog može se reći da riječ *metodologija* (*manhağ*) dolazi sa značenjem *jasan put* koji ne može u nepoznato odvesti onoga ko ga slijedi, ili *put koji se slijedi*, za koji se čovjek obavezao da će ga slijediti. Kao takav, uopćeniji je i obuhvatniji od nečega *samo čulno opipljivog* ili *samo apstraktnog*, premda mu korištenje preovladava u apstraktnom označavanju, kao npr.: *put naučnog istraživanja, put spoznaje, put edukacije* i sl. tako da se, zahvaljujući učestalosti upotrebe sa navedenim označenjima, gotovo i ne koristi s drugim apstraktnim značenjima, usljed čega mu i autori rječnika označenje namjenjuju uglavnom u ovom području.¹⁹⁴

Značenje izraza *metodologija* je, dakle, *jasan put koji čovjek slijedi*, a koristi se uglavnom za označavanje apstraktnih *slijedenja*. Definitivno pojašnjenje značenja ovog *puta bit* će upotunjeno kad se

¹⁹² Vidjeti: Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, II, 383. leksem br. 1.586.

¹⁹³ Al-Rāğib al-Işfahānī, *Al-Mufradāt li alfāz al-Qur'ān al-kerīm*, str. 506.

¹⁹⁴ Više o ovome: Muḥammad al-Sayyid Ğibril, *Madḥal ilā minḥāğ al-mufasssīrīn*, str. 8-9. i dalje.

pridoda riječi *tefsir*, što će se ostvariti nakon jezičkoga i stručnog pojašnjenja izraza *tefsir*.

Riječ *tefsir* u arapskom jeziku znači *objašnjavanje* (*īdāḥ*) i *razjašnjavanje* (*tabyīn*). S ovakvim značenjima je upotrijebljena u govoru Uzvišenoga: *Oni ti neće nijedan prigovor postaviti, a da ti mi nećemo odgovor i najljepše objašnjenje (tafsir) navesti* (Al-Furqān, 33.), što znači *najbolje pojašnjenje* (*bayān*) i *obrazloženje* (*taḥṣīl*).

Tafsir je infinitivna forma glagola *fassara*, nastalog iz leksema *fasr*, što znači isto kao i *kašf* (*otkrivanje*) i *ibāna* (*raskrivanje*). Autor djela *Al-Qāmūs* kaže: "*Al-Fasru* je *raskrivanje* i *otkrivanje* nečeg pokrivenog. Od toga je nastala riječ *tafsir*. Glagol dolazi na paradigmu *fa'ala*, kao glagoli *ḍaraba* i *našara*."¹⁹⁵ Autor djela *Al-Miṣbāḥ* kaže: "Arapī kažu: *Fasartu šay'an fasran* - *Nešto sam u detalje raskrivao, tj. objašnjavao*."¹⁹⁶ Al-Rāḡib al-Iṣfahānī,¹⁹⁷ pak, veli: "*Al-Fasru* je *isticanje logičnog značenja*. Tako se može nazvati i nagon za mokrenje. Mokraća bolesnika kao uzorak za ispitivanje naziva se *tafsira*, a tako se naziva i epruveta za tečnost. *Al-Tafsir* uglavnom znači isto što i *al-fasr* (*objašnjavanje*)."¹⁹⁸ Iz navedenih primjera nam postaje jasno da osovinu oko koje se kreće sva značenjska materija vezana za riječ *tefsir* sa stanovišta jezika jeste *otkrivanje* (*kašf*), *objašnjenje* (*bayān*), *razjašnjavanje* (*tawḍīḥ*) i *ispoljavanje* (*izhār*).

Što se tiče riječi *tefsir* kao stručnog izraza, tvrdnje učenjaka se razlikuju u vezi s njegovom definicijom, što ćemo ilustrovati s nekoliko primjera koji slijede:

a) Abū Ḥayyān al-Andalusī¹⁹⁹ kaže da je to "nauka u sklopu koje se izučava način izgovaranja kur'anskih riječi, njihove poruke i propisi, njihova pojedinačna značenja, njihova kontekstualna značenja koja im određuje specifična upotreba i druga prateća pitanja".²⁰⁰

¹⁹⁵ Muḥammad ibn Ya'qūb al-Firūzabādī, *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*, str. 587.

¹⁹⁶ Alḥmad ibn 'Alī al-Fuyūmī, *Al-Miṣbāḥ al-munīr*, str. 180.

¹⁹⁷ Al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Mufaḍḍal, Abū al-Qāsim al-Iṣfahānī (umro 502/1108.) - učenjak i pisac, autor brojnih djela od kojih je najpoznatije *Al-Mufradāt li alfāz al-Qur'ān al-karīm*, u kojem je komentarisao osnove kur'anskih riječi i izraza (vidjeti: *Al-A'lām*, II, str. 255.).

¹⁹⁸ Al-Iṣfahānī, *Al-Mufradāt* ..., str. 394.

¹⁹⁹ Muḥammad ibn Yūsuf ibn 'Alī al-Garnāṭī, poznat kao Abū Ḥayyān al-Andalusī (745/1344.) - znameniti jezikoslovac, mufessir, muhaddis i hroničar. Napisao je brojna djela, a najpoznatiji mu je *tefsir* pod naslovom *Al-Baḥr al-muḥīṭ* (vidjeti: *Al-Durar al-kāmina*, IV, str. 302.; *Al-A'lām*, VII, str. 152.).

²⁰⁰ Abū Ḥayyān, *Al-Baḥr al-muḥīṭ*, I, str. 13-14.

b) Al-Zarkaši²⁰¹ je definiše kao "nauku pomoću koje se uči kako treba razumijevati Allahovu Knjigu, objavljenu Njegovom Vjerovjesniku Muhammedu (s.a.v.s.), kako tumačiti značenja njenih riječi, kako crpiti propise i mudre poruke, pomažući se pritom znanjem iz opće jezikoslovne nauke, gramatike, sintakse, stilistike, osnova pravne nauke, različitih čitanja (učenja) Kur'ana, ne zanemarujući ni značaj pitanja povoda objave, pa ni derogirajućih i derogiranih ajeta".²⁰²

c) Neki je definišu kao "nauku o fenomenu objavljivanja ajeta, njihovih sadržaja, njihovih kazivanja, povoda zbog kojih su objavljivani, zatim njihovog razvrstavanja na mekanske i medinske, jasne i manje jasne, derogirajuće i derogirane, posebne i opće, bezuvjetne i uvjetne, sumarne i pojašnjene, one koji definišu dozvoljeno i koji definišu zabranjeno, one koji obećavaju i one kojima se prijeti, one kojima se naređuje i one kojima se zabranjuje, kao i o drugim sličnim pitanjima".²⁰³

d) Neki učenjaci su se potrudili da ovaj izraz još kraće formulišu. Tefsir je tako, po mišljenju nekih, "nauka u sklopu koje se proučavaju sadržaji Kur'ana sa stanovišta značenja Allahovih (dž.š.) poruka, u okvirima ljudskih sposobnosti razumijevanja".²⁰⁴

Odnos između stručnih definicija i jezičkih označenja leksema *fāsr* (a to su: *otkrivanje*, *objašnjenje*, *razviđanje* i *ispoljavanje*), govori da stručna definicija najadekvatnije označava nastojanje da se razvide i objasne sadržaji Kur'ana, sa stanovišta značenja poruka na jednoj strani, te sa stanovišta okolnosti u kojima su one objavljivane, na drugoj strani.²⁰⁵

Na temelju naprijed izloženoga, za *tefsir* bismo rekli da je nauka pomoću koje se stiče spoznaja Allahovih (dž.š.) poruka iz časnog Kur'ana koje je objavio Svome vjerovjesniku Muhammedu (s.a.v.s.), u skladu s ljudskim mogućnostima, nakon što se ispune svi uvjeti i adabi (*al-šurūʿ wa al-ādāb*) koji su pretpostavke bavljenja tefsirirom.

Kad kažemo "u skladu s ljudskim mogućnostima", to je jedan vid ograničavanja u definiciji (*qayd fī al-taʾrīf*), koji je potreban zbog

²⁰¹ Muḥammad ibn Bahadur ibn 'Abd Allāh al-Zarkaši, poznat kao Badr al-Din al-Zarkaši (umro 794/1391.) – istaknuti učenjak šafijskog mezheba. Slovi za jednog od najvećih poznavalaca usulske znanosti. Porijeklom je Turčin. Rođen je i umro u Kairu. Autor je mnogih djela u brojnim znanostima, od kojih su najpoznatija: *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān* i *Al-Baḥr al-muhīt* – iz usulske znanosti (vidjeti: *Al-Durur al-kāmina*, III, str. 397.; *Al-A 'lām*, VI, str. 60.).

²⁰² Al-Zarkaši, *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, I, str. 13.

²⁰³ Vidjeti: Al-Suyūṭī: *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, IV, str. 169.

²⁰⁴ Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-Qur'ān*, II, str. 3.

²⁰⁵ Ġibril, *Madḥal ilā manāhiġ al-mufasssirin*, str. 10. i dalje.

opreznosti budući da ljudi, po onom što je njima dokučivo, nisu u mogućnosti kategorički razumjeti poruke Uzvišenog Allaha u Kur'anu časnom, već poruke spoznaju u skladu sa svojim mogućnostima kao bića koja nisu pošteđena grijehenja.

Dalje, kad kažemo "nakon što se ispune svi uvjeti i adabi (*al-šurūf wa al-ādāb*) koji su pretpostavke bavljenja tefsirima", to je drugi vid ograđivanja u definiciji koji je, također, potreban kako se nebi pomislilo da je svačije mišljenje u području tumačenja Allahovih (dž.š.) poruka u Kur'anu - *tefsir* budući da, prema usaglašenom stavu učenjaka, onaj ko se poduhvati komentarisanja Kur'ana mora ispunjavati odgovarajuće uvjete i etičke pretpostavke mufessira, a ti uvjeti su detaljno izloženi u djelima iz kur'anskih nauka.²⁰⁶

Nakon što smo definisali značenja riječi *metodologija* i *tefsir*, sve izloženo bismo rezimirali kako slijedi: izučavanje metodologije jednoga komentatora Kur'ana časnog znači detaljno proučavanje puta koji je slijedio u komentarisanju Allahove (dž.š.) Knjige, ili, drugačije rečeno, proučavanje njegovog pravca u komentarisanju Kur'ana, sa stanovišta svega što mu pravac čini drugačijim od ostalih, obrazlažući ciljeve koje je želio ostvariti u komentaru, zatim donijeti sud o njegovom metodu, gledano mjerilima vjerskih normi oko kojih su saglasni učenjaci muslimani, kao i o drugim pitanjima bitnim za način komentarisanja i stručnu osposobljenost komentatora.²⁰⁷

Ako riječ *metodologija*, sa stanovišta jezika, znači *jasan put*, čime se predosjećā ispravnost tog puta, jasnost, s jedne strane, taj put čini drugačijim od ostalih. S druge strane, pak, specifična obilježja nekog puta jasno se pokazuju po onom čega se drži njegov akter, što ne znači da jasno pokazivanje sadrži i ispravnost metodologije – zato što svaka metodologija nije ispravna, jer među pravcima koje ljudi slijede u komentarisanju Kur'ana ima i onih s kojima su akteri skrenuli s pravoga puta.²⁰⁸

Nakon što smo pročitali i proučili Al-Ğaššāšov tefsir, jasno smo spoznali metod koji je primjenjivao i metodologiju koju je slijedio pri

²⁰⁶ Među najvažnijim takvim uvjetima, nakon čvrstog vjerovanja i pošteđenosti od poroka i tendencioznog tumačenja, jesu nauke spomenute u navedenim definicijama kojima se treba oboružati svako ko se poduhvati komentarisanja Allahovoga (dž.š.) govora. Ove nauke su sredstva pomoću kojeg se može ostvariti najpreči cilj tefsira, a to je otkrivanje i objašnjavanje poruka Uzvišenog Allaha. Više o tome: Šafwat Ḥalilūfiš, *Al-Tafsir bi al-ma'tūr - Ahammiyatuhu wa dawābiḥuhu. Dirāsa taḥbiqiyya fī sūra Al-Nisā'*, Dār al-našr li al-ğāmi'āt, Al-Qāhira, 1420/1999., str. 20-21.

²⁰⁷ Vidjeti: Ğibril, op. cit. str. 13.

²⁰⁸ Ibid., str. 14. i dalje.

komentarisanju Kur'ana časnog. Okvirno se, jednim globalnim opažanjem, može uvidjeti da je on svoju metodologiju gradio na osnovama devet temeljnih principa, a ti su:

- *prvi princip*: čvrsta privrženost komentarisanju Kur'ana Kur'anom;
- *drugi princip*: kombinovanje tradicionalnoga i racionalnog tefsira;
- *treći princip*: korištenje jezika i jezikoslovnih disciplina;
- *četvrti princip*: naročita briga o islamskom pravu i njegovim odredbama;
- *peti princip*: razmatranje najvažnijih pitanja vjerovanja;
- *šesti princip*: razmatranje brojnih pitanja iz osnova fikha i kur'anskih nauka;
- *sedmi princip*: oslanjanje na povode objavljivanja;
- *osmi princip*: zanimanje za čitanja (kiraete) Kur'ana i njihova diferenciranja;
- *deveti princip*: izbjegavanje israilijata i apokrifnih hadisa.

Nakon ovoga sumarnog pregleda možemo započeti detaljno izlaganje. Na stranicama koje slijede detaljno ćemo obrazložiti temeljne principe koji će nam uvjerljivo predstaviti Al-Ğaššāšovu metodologiju.

Ovom prilikom želimo ukazati na to da će ovaj odjeljak biti znatno duži od drugih dijelova rada s obzirom da nam je značaj pitanja obuhvaćenih ovim odjeljkom to neizbježno uvjetovao.

Prvi princip

ČVRSTA PRIVRŽENOST KOMENTARISANJU KUR'ANA KUR'ANOM

Ko malo bolje osmotri Kur'an, uvidjet će da on u sebi obuhvata sažetost i opširnost, sumarnost i detaljisanje, uopćavanje i kontekstualizaciju, općenitost i posebnost. Ono što se na jednom mjestu prikazuje sažeto, na drugom mjestu se razviđa detaljno; što se na jednom mjestu navodi sumarno, na drugom mjestu se obrazlaže potanko; što je u jednoj suri ili ajetu navedeno neograničeno, na drugom mjestu se ograničava; što je u nekom ajetu izneseno u općoj formi, u drugom ajetu se konkretizuje. Također, moguće je da se na osnovu nekog ajeta utvrdi propis, a nakon toga uslijedi njegovo derogiranje nekim drugim ajetom.

Stoga je svakome ko se odluči za komentarisanje Allahove (dž.š.) Knjige neizostavno najprije pregledati Kur'an i sabrati sve što u njemu ima vezano za dati predmet, zatim ajete upoređivati jedan s drugim kako bi se razumijevanje upotpunilo, a cilj kur'anskoga teksta se razjasnio. Tek nakon toga se, na temelju onoga što je detaljno izloženo, može spoznati ono što je sažeto prikazano; na osnovu onog što je potanko obrazlagano može se spoznati ono što je sumarno navedeno; a u svjetlu onog što je ograničeno razumijeva se ono što je neograničeno, ako ima potrebe za takvom primjenom. Isto tako, općenitost nekih kur'anskih formi treba razumijevati u svjetlu konkretnih formi. Na ovakav način se praktikuje komentarisanje Kur'ana Kur'anom, a Allahove poruke se razumijevaju po onome što je Allah rekao.

Ovakav pravac kretanja nikome ne dozvoljava da se udalji od smisla niti da zakorači u nekom drugom pravcu budući da je Akter izgovorenih riječi Najbolji znalac njihovih značenja, da ih zna bolje od bilo koga drugoga.²⁰⁹

Prvi ko je slijedio ovakav put bio je Allahov Poslanik (s.a.v.s.). Al-Buhārī u djelu *Al-Šaḥīḥ* navodi slučaj kad su objavljene riječi Uzvišenoga: *Bit će sigurni samo oni koji vjeruju i vjerovanje svoje s nepravdom (ẓulm) ne miješaju, oni će biti na pravom putu*. Poslanikovim (s.a.v.s.) drugovima se to učinilo preteškim te su se za sebe pobojali zbog

²⁰⁹ O ovome vidjeti: Ibn Taymiyya, *Al-Muqaddima fi uṣūl al-tafsīr*, str. 93-95.; Muḥammad Ḥusayn al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, I, str. 37.; Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Kayf nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'azīm*, str. 220. i dalje.

toga što ajet ističe da mira i sigurnosti neće imati niko ko od svog vjerovanja ne odstrani svaku nepravdu, koja u sebi obuhvata makar i najblaže griješenje, našto su pitali: "Pa ko od nas nije nikad počinio neku nepravdu?" Vjerovjesnik (s.a.v.s.) im je na to odgovorio: "To nije tako kako vi mislite, već onako kako je Lukman rekao svom sinu: *O sinko, ne smatraj druge Allahu ravnim, mnogoboštvo je, zaista, velika nepravda.*"²¹⁰

Vjerovjesnik (s.a.v.s.) je, također, kritikovao neke svoje drugove koje je čuo kako se prepiru oko pitanja Allahovog određenja tako što jedan nešto tvrdi pozivajući se na jedan ajet, a drugi ga pobija pozivajući se na drugi ajet. Ušao je među njih ljutit, zarumenjelog lica, bacio na njih šaku pijeska i rekao im: "Polahko, ljudi! Zbog toga su propale zajednice prije vas! Propale su zbog razilaženja s vjerovjesnicima i suprotstavljanja objava jedne drugoj! Kur'an nije objavljen da bi njegov jedan dio obesnaživao drugi, već zato da se jedan drugim potvrđuje!"²¹¹

Već smo u prethodnim dijelovima disertacije napominjali da je Al-Ğaššās sām pojasnio osnovne ciljeve pisanja tefsira i razloge zbog kojih ga je naslovio *Aḥkām al-Qur'an*. To je veoma sažeto i jasno istakao u *Predgovoru* u kojem stoji: "Nakon uvoda, prelazimo na detaljnu analizu propisa Kur'ana i njegovih odredbi moleći Allaha da nas uputi putem kojim ćemo Mu se najviše približiti; On je toga najdostojniji i u svemu najmoćniji."²¹²

Al-Ğaššās je primarno zahvatao ajete s propisima raspoređujući ih onako kako su poredani u pripadajućim poglavljima (*sūra*), izvodeći iz njih obuhvaćene odredbe i poruke, ali tako što u djelu nije zanemario ni opće tefsirske aspekte, što potvrđuje da mu djelo nije isključivo fikhske provenijencije.²¹³

Al-Ğaššās je u svemu tome pokazao živo interesovanje za komentarisanje Kur'ana Kur'anom tako da ga, po onome što slijedi, možemo vidjeti veoma privrženog sabiranju predmetno srodnih ajeta i upoređivanju jednih s drugima, svejedno radi li se o fikhu i fikhskim propisima ili o općem tefsiru.

²¹⁰ Al-Buḥārī, *Al-Šaḥīḥ*, X, str. 326. (Kitāb: *Al-Murtaddūn wa al-mu'anidūn*, Bāb: *ʿIlm man ašrak bi Allāh wa ʿuqūbatuhu fī al-dunyā wa al-āḥira*, br. 6.180.). Prenosi ga i Aḥmad ibn Hanbal u *Al-Musnadu* (vidjeti: *Musnad al-mukṭirīn min al-ṣaḥāba*, br. 4.019.). Ajet naveden u hadisu je 13. ajet sure *Luqmān*.

²¹¹ Prenosi Aḥmad na dva mjesta u *Al-Musnadu* (vidjeti: *Musnad al-mukṭirīn min al-ṣaḥāba*, br. 6.415. i 6.453).

²¹² *Aḥkām al-Qur'an*, I, str. 5.

²¹³ Vidjeti: Prvo poglavlje drugog dijela naše disertacije, preciznije, podnaslov *Najizrazitija obilježja Al-Ğaššāsovog tefsira*.

U svjetlu onoga što se uvriježilo kod učenjaka, ovakav put se smatra najpouzdanijim i najboljim u komentarisanju Allahove (dž.š.) Knjige,²¹⁴ jer se na njegovim osnovama upotpunjuje razumijevanje i raspoznaje šta se želi sadržinom kur'anskoga teksta tako što se predmet posmatra pogledom koji obuhvata sve što je tekstom izneseno. Na taj način Allahova poruka se razumijeva po onom kako ju je Allah pojasnio.

Ova vrsta tefsira, tj. komentarisanje Kur'ana Kur'anom "nije neka instrumentalna ili pomoćna djelatnost koja se ne temelji na posmatranju i razmišljanju, već je to posao koji se zasniva na dubokom razmišljanju i odgovornom razmatranju, kojim se mogu baviti samo ljudi od nauke, i to s posebnim misaonim sposobnostima".²¹⁵

Primjeri zastupljenosti ovakvog tefsira u Al-Ğaššāšovom djelu veoma su učestali, a mi ćemo se zadovoljiti navođenjem samo jednog broja.

U komentaru riječi Uzvišenoga: *a ljudima lijepim riječima govorite* (Al-Baqara, 83.), lijepe riječi (*ħusn*) komentariše onim što je objavljeno u ajetu: *Na putu Gospodara svoga mudro i lijepim savjetom pozivaj (al-maw' izā al-hasana)*, rekavši: "Spomenuta dobrobit koju ističe ajet je pozivanje i savjetovanje svakoga da čini ono što je lijepo (Al-Naħl, 125.)."²¹⁶

Prilikom komentara riječi Uzvišenoga: *A kad rekosmo melekima: 'Poklonite se Ademu!', oni se pokloniše, ali Iblis ne htjede. On se uzoholi i postade nevjernik* (Al-Baqara, 34.), potaknuo je značajno pitanje: Šta se želi naredbom melecima da se poklone Ademu. Odmah je odgovorio da je to počast Ademu (a.s.) i davanje prednosti budući da je *poklanjanje* (*suġūd*) vid izražavanja pokornosti Uzvišenome Allahu, potkrjepljujući to detaljnijim obrazloženjem iste naredbe koja je sadržana i u suri *Al-Isrā'*, rekavši: "Da se naredbom o poklonjanju željela počast Ademu (a.s.) i davanje prednosti, ukazuju riječi Iblisa kako ih Allah kazuje: *I kada rekosmo melekima: 'Poklonite se Ademu', oni se svi osim Iblisa pokloniše. Reče: 'Zar da se poklonim onome koga si Ti od ilovače stvorio?' Onda reče: 'Evo koga si iznad mene uzdigao!'* (Al-Isrā', 61-62.), čime je ujedno obavijestio da je Iblis odbio pokloniti se zbog toga što je Allah prednost i počast dao Ademu."²¹⁷

I u komentaru časnog ajeta: *Taj narod je bio i nestao. Njega čeka ono što je zaslužio, a i vas će čekati ono što ste zaslužili. Vi nećete biti*

²¹⁴ Vidjeti: Ibn Taymiyya, *Al-Muqaddima fi uşul al-tafsir*, str. 93-95.; Yūsuf al-Qardāwi, *Kayf nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'aẓim*, str. 220-223.

²¹⁵ Vidjeti: *Al-Tafsir wa al-mufasssirūn*, I, str. 41.

²¹⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 46.

²¹⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 36-37.

pitani za ono što su oni uradili (Al-Baqara, 134.), najprije govori o značenju ovog ajeta: "Njegova poruka ima tri značenja, a jedno je to da sinovi neće imati sevapa od pokornosti očeva, niti će biti kažnjavani zbog njihovih grijeha, u vezi s čim je neutemeljena tvrdnja naučavanja po kojima će djeca nevjernika biti kažnjavana zbog grijeha njihovih očeva. Neutemeljen je i stav jevreja koji tvrde da će Allah njima oprostiti grijehe zbog ispravnosti njihovih predaka." Nakon toga Al-Ğaṣṣās sabire ajete sa sličnim značenjima i veli: "Uzvišeni Allah isto značenje ističe sličnim primjerima u drugim ajetima, kao što su riječi Uzvišenoga: *Što god ko uradi sebi uradi i svaki grješnik će samo svoje breme nositi*, (Al-An'ām, 164.) i riječi Uzvišenoga: *A ako ne htjednete, on je dužan da radi ono što se njemu naređuje, a vi ste dužni da radite ono što se vama naređuje* (Al-Nūr, 54.)."²¹⁸

Slično je u komentaru riječi Uzvišenoga: *Ima ljudi čije te riječi o životu na ovom svijetu oduševljavaju i koji se pozivaju na Allaha kao svjedoka za ono što je u srcima njihovim, a najljući su protivnici* (Al-Baqara, 204.) sabrao ajete koji se odnose na licemjere, da bi izložio njihove osobine, obrazlažući: "Riječi Uzvišenoga: *Ima ljudi čije te riječi o životu na ovom svijetu oduševljavaju*, jesu ajet u kojem stoji upozorenje da se treba kloniti obmanjivanja biranim riječima, lijepim govorom i nastojanjem da se dokaže ono što se prikazuje. Allah daje na znanje da ima ljudi koji se riječima prikazuju tako da se drugima dopadnu ukazujući na ono što im je u srcima. Tu se radi o svojstvima licemjera obuhvaćenim riječima Uzvišenoga: *Oni govore: 'Mi tvrdimo da si ti zaista Allahov poslanik.'* I Allah zna da si ti zaista Njegov poslanik, a Allah tvrdi i da su licemjeri pravi lašci (Al-Munafiqūn, 1.), te Njegovim riječima: *...zaklanjaju se iza svojih zakletvi* (Al-Muğādala, 16.), kao i Njegovih riječi: *I kad ih pogledaš, njihov izgled te ushićuje, a kad progovore, ti slušaš njihove riječi* (Al-Munāfiqūn, 4.), gdje Uzvišeni Allah svog Vjerovjesnika obavještava o tome šta je u mislima licemjera, da se ne bi zavarao njihovim lijepim govorom. Kroz njihove primjere se i nama upućuje pouka da ne vjerujemo vanjskim manifestacijama kod ljudi i onome kako se prikazuju. Tu je i naredba da kod takvih pažnju obratimo jednako onome što se odnosi i na ovaj i na budući svijet ne zadovoljivši se vanjskim manifestacijama i onim što ulijeva povjerenje, već da sve to dobro proučimo."²¹⁹

Al-Ğaṣṣās veoma vješto, gotovo savršeno, sabira i povezuje srodne ajete i poziva se na njih da ispuni zadate ciljeve u tefsiru. Prilikom

²¹⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 102.

²¹⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 384.

prolaska kroz ajete koje želi komentarisati, on ih označava naslovima iz kojih se vidi o kakvim odredbama se radi, na način "Poglavlje o tome i tome". Ako nekom ajetu, naznačenom putem naslova, ima sličnih, on ih iznosi uz naznačeni ajet. Takvih primjera je znatan broj.

Kad komentariše ajet: *I borite se na Allahovom Putu protiv onih koji se bore protiv vas, ali vi ne otpočinjite borbu! Allah, doista, ne voli one koji zapodijevaju kavgu* (Al-Baqara, 190.), zasniva poglavlje pod naslovom *O borbi kao strogoj dužnosti*, na čijem početku govori o zabrani borbe prije Hidžre. U te svrhe je sabrao ajete koji podstiču na strpljivost, podnošenje i kontrolu nerava, napominjući: "Učenjaci se ne razilaze oko toga da je borba prije Hidžre bila pod zabranom, u skladu s Allahovim riječima: *Zlo dobrim uzvrati, pa će ti dušmanin tvoj odjednom prijatelj postati. To mogu postići samo strpljivi, to mogu postići samo vrlo sretni* (Fuṣṣilet, 34-35.), pa Njegovim riječima: ... *ali im oprost i ne predbacuj im* (Al-Māida, 13.), pa Njegovim riječima: ...*s njima na najljepši način raspravljaj* (Al-Naḥl, 125.), zatim Njegovim riječima: ...*tvoje je da objavljuješ, a Naše da tražimo polaganje računa* (Al-Raʿd, 40.), te Njegovim riječima: ...*a kada ih bestidnici oslove, odgovaraju: 'Mir s vama!'* (Al-Furqān, 63.)."²²⁰ Nakon toga, u istom poglavlju, kad komentariše riječi Uzvišenoga: *I imetak na Allahovom Putu žrtvujte, i sami sebe u propast ne dovodite...* (Al-Baqara, 195.), navodi jedan zbir ajeta koji podstiču na borbu i zalaganje sebe na putu vjere, rekavši: "A ako u izlaganju sebe riziku ima neke koristi za vjeru, onda je to častan stav zbog kojeg je Allah pohvalio Vjerovjesnike (s.a.v.s) drugove riječima: *Allah je od vjernika kupio živote njihove i imetke njihove u zamjenu za Džennet koji će im dati. Oni će se na Allahovom Putu boriti, pa ubijati i ginuti* (Al-Tawba, 111.), te riječima: *Nikako ne smatraj mrtvima one koji su na Allahovom Putu izginuli! Ne, oni su živi i u obilju su kod Gospodara svoga* (Ali 'Imran, 169.), zatim riječima: *Ima ljudi koji se žrtvuju da bi Allaha umilostivili* (Al-Baqara, 207.). Svim ovim srodnim ajetima Allah hvali one koji sebe zalažu na Njegovom putu. U skladu s tim, propis da se naređuje dobro a zabranjuje zlo trebao bi stajati uvijek kad se može očekivati neka korist za vjeru, a zalaganje sebe, ako treba i da se pogine, najviši je stepen samožrtvovanja na Allahovom Putu. Uzvišeni Allah kaže: ... *traži da se čine dobra djela, a odvraćaj od hrđavih i strpljivo podnosi ono što te zadesi, dužnost je tako postupiti* (Luqmān, 17.)."²²¹

²²⁰ *Aḥkām al-Qurʿān*, I, str. 311.

²²¹ *Aḥkām al-Qurʿān*, I, str. 319.

Slične naravi je i ono što ističe u komentaru ajeta o odmazdi, kad zasniva poglavlje pod naslovom *Ono šta treba preduzeti nasljednik ubijenoga s predumišljajem*, na čijem početku kaže: "Uzvišeni Allah je rekao: *Propisuje vam se odmazda za ubijene* (Al-Baqara, 178.), zatim, rekao je: *Mi smo in u njemu propisali: glava za glavu...* (Al-Māida, 45.), zatim: *A ako je neko ni kriv ni dužan ubijen, onda njegovom nasljedniku dajemo ovlast* (Al-Isrā', 33.), oko čega su se učenjaci usaglasili da se njima ističe pravo na odmazdu, u skladu s Allahovim riječima: *Ako hoćete da na nepravdu uzvratite, onda učinite to samo onoliko koliko vam je učinjeno* (Al-Naḥl, 126.), kao i Njegovim riječima: *...onima koji vas napadnu uzvratite istom mjerom* (Al-Baqara, 194.). Svi ovi ajeti propisuju pravo na odmazdu (*al-qiṣās*) i ništa drugo."²²²

I prilikom komentarisanja riječi Uzvišenoga: *One koji budu tajili jasne dokaze, koje smo Mi objavili, i Pravi Put, koji smo u Knjizi ljudima označili* (Al-Baqara, 159.), zasnovao je poglavlje. Naslovio ga je *Zabrana prikrivanja znanja*, a uz njega navodi ajete koji se odnose na istaknuti predmet. Tu Al-Ğaṣṣās veli: "Uzvišeni Allah je na drugom mjestu rekao: *Oni koji taje ono što je Allah u Knjizi objavio i to zamjenjuju za nešto što malo vrijedi* (Al-Baqara, 174.); rekao je i: *A kada je Allah uzeo obavezu od onih kojima je Knjiga data da će je sigurno ljudima objašnjavati, da neće iz nje ništa kriti* (Āli 'Imran, 187.), a ovi ajeti obavezuju da se širi nauka o vjeri i objašnjava se ljudima ne dopuštajući da se taji. Oni obavezuju i da se protumači konotativna poruka, kao što je u ovom slučaju nedopuštanje da se znanje taji, u skladu s riječima Uzvišenoga: *One koji budu tajili jasne dokaze, i uputu*, koje u okviru tekstualno utvrđenog značenja sadrže i druge propise i podložne su da ponesu naziv upute za sve. Allahove (dž.š.) riječi: *Oni koji taje ono što je Allah u Knjizi objavio*, pružaju poruku da nema razlike između onog što se zna o tekstualno utvrđenom i onog šta se konotativno poručuje, jer su u istoj Knjizi i poruke koje izražavaju propise Uzvišenog Allaha i tekstualno utvrđene formulacije. Tako i Njegove riječi: *... da će ga sigurno ljudima objašnjavati, da neće ništa iz njega kriti*, opsežu sve. Isto se saznaje i iz svih puteva predaje o onome što je Poslanik (s.a.v.s.) rekao u vezi s ovim ajetima."²²³

Al-Ğaṣṣās se kreće u svom tefsiru, koristeći u razumijevanju kur'anskih tekstova ono što je objavljeno u samom Kur'anu, tako što predmetno srodne ajete sabire i upoređuje ih jedne s drugima. Vrlo često ćemo u njegovom tefsiru naći nastojanje da značenje jednog ajeta sebi

²²² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 183.

²²³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 121-122.

približi na osnovu onoga šta je sadržano u nekom drugom ajetu, kao npr. prilikom komentarisanja ajeta iz sure Āli‘Imrān: ... *one kojima je, kad su im ljudi rekli: 'Neprijatelji se okupljaju zbog vas, treba da ih se pričuvate' - to učvrstilo vjerovanje, pa su rekli: 'Dovoljan je nama Allah i divan je On Gospodar!'* (Āli‘Imrān, 173.), kad je u približavanju sebi njegovog značenja iskoristio ono što je sadržano u jednom ajetu sure Al-Aḥzāb, rekavši: "U riječima Uzvišenoga: ... *'treba da ih se pričuvate' (pa je) to učvrstilo njihovo vjerovanje* sadržana je poruka o povećanju samopouzdanja s povećanjem straha i iskušenja, jer (Poslanikovi drugovi) nisu nastavili u istom raspoloženju, već su pritom dobili dodatno samopouzdanje i oprez, na putu vjere, onako kako Allah o tome u suri Al-Aḥzāb kaže: *A kad su vjernici saveznike ugledali, rekli su: 'Ovo je ono što su nam Allah i Poslanik Njegov obećali, i Allah i Poslanik Njegov su istinu govorili.'* To im je samo učvrstilo vjerovanje i predanost (Al-Aḥzāb, 22.), jer su prilikom suočenja s neprijateljem dobili dodatno 'vjerovanje i predanost' Allahovoj (dž.š.) vjeri i strpljivost u borbi. To je ono što je najdostojnije pohvale kod Poslanikovih drugova i njihova najveća vrlina. U tome je i pouka za nas, da se za njima povodimo, da se vratimo Allahovoj vjeri i strpljenju, da se u Allaha pouzdajemo i da kažemo: 'Dovoljan je nama Allah i divan je On Gospodar.' Kad to uradimo, uslijedit će Allahova pomoć, podrška i odbijanje neprijateljskih spletki i zla, zadobit će se Allahovo zadovoljstvo i nagrada, u skladu s Njegovim riječima: *I oni su se povratili obasuti Allahovim blagodatima i obiljem, nikakvo ih zlo nije zadesilo i postigli su da Allah bude njima zadovoljan* (Āli‘Imrān, 174.)."²²⁴

Isti metodološki postupak ćemo vidjeti i prilikom komentarisanja riječi Uzvišenoga: *Allah zna da ćete o njima misliti, ali im postojano ništa ne obećavajte, samo pošteno govorite* (Al-Baqara, 235.), kad kaže: "Allahove (dž.š.) riječi: *Allah zna da ćete o njima misliti*, isto kao i Njegove riječi: *Allah zna da vam je bilo teško* (Al-Baqara, 187.), pa im je dozvolio da jedu i spolno opće tokom ramazanskih noći, govore nam da bi, kad im to ne bi bilo dozvoljeno, među njima bilo onih koji bi počinili to što se brani, pa im je to olakšao iz Svoje milosti prema njima. Isti smisao imaju i riječi Uzvišenoga: *Allah zna da ćete o njima misliti*."²²⁵

Primijetili smo da je Al-Ġaṣṣāšovoj metodologiji u tefsiru, kad se radi o komentarisanju Kur'ana Kur'anom, tokom zahvatanja nekog pitanja u svjetlu svih predmetno srodnih ajeta, ponekad svojstveno da zasniva polemiku s nekim tvrdnjama koje ocijeni neutemeljenim. Tako

²²⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 56.

²²⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 514.

on npr. u komentaru ajeta: *Kad pustite žene, onda ih, prije nego što ispune njima propisano vrijeme za čekanje, ili na lijep način zadržite ili ih velikodušno otpremite* (Al-Baqara, 231.), kaže: "Ima onih koji na osnovama ovog ajeta traže izgovor, kao i na osnovama riječi Uzvišenoga: *...pa ih ili velikodušno zadržati, ili im na lijep način razvod dati* (Al-Baqara, 229.), za razdvajanje između siromaha koji ne može izdržavati i njegove žene, jer mu je Allah dao mogućnost da bira jedno od dvoje, ili da je na lijep način zadrži, ili da je velikodušno otpremi. Pošto neizdržavanje isključuje lijep način zadržavanja, ukoliko je muž nemoćan, obavezuje se na otpuštanje. Sudija će ih rastaviti. Abū Bakr (al-Ğaṣṣās), međutim, kaže: 'Ovo je manifestacija neznanja onog ko to tvrdi i u tome traži izgovor, jer i onaj ko ne može izdržavati ženu, može s njom lijepo postupati, premda se u tom slučaju i ne obavezuje izdržavanjem. Uzvišeni Allah je rekao: *...a onaj ko je u oskudici, prema onome koliko mu je Allah dao, jer Allah nikog ne zadužuje više nego što mu je dao. Allah će, sigurno, poslije tegobe, olakšanje dati* (Al-Ṭalaq, 7.). Stoga se ne može reći da siromah nije privržen lijepom postupanju te da je odustajanje od izdržavanja poniženje. Onaj ko ne može izdržavati ne znači da ponižava odustajanjem od izdržavanja. Kad nemoćan da izdržava ne bi mogao velikodušno postupati, ispalo bi da čitave populacije siromašnih, pa i onih iz reda Poslanikovih drugova koji nisu mogli izdržavati ni sebe, a kamoli i svoje žene, nisu bili privrženi lijepom postupanju. U svakom slučaju, znamo da onaj ko je u stanju izdržavati, a toga se odriče, nije privržen lijepom postupanju, a nema razlike u pogledu prava na razdvojenost. Kako, uopće, u ovom ajetu mogu argumente tražiti o obaveznom rastavljanju samo nemoćnih da izdržavaju, mimo onih koji to mogu, makar nemoćan bio privržen dobru, a moćan sasvim drugačiji?"²²⁶

Argumentovanje Kur'anom u ravni jezičkog značenja riječi

U domen komentarisanja Kur'ana Kur'anom u sklopu Al-Ğaṣṣāsove metodologije spada i to što on jezičko značenje neke riječi iz Kur'ana argumentuje onim što je zabilježeno u samom Kur'anu. U te svrhe sabire ajete u kojima je data riječ upotrijebljena sa značenjem koje on ističe. Takvi primjeri su mnogobrojni u njegovom tefsiru. Mi ćemo to podrobnije prikazati kad budemo govorili o trećem principu njegove metodologije, koji se tiče jezičkih i gramatičkih tema, a ovdje ćemo se zadovoljiti samo s nekoliko primjera, u mjeri neophodno vezanoj za naznačeno pitanje.

²²⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 482.

U primjere Al-Ğaššāšovog argumentovanja Kur'anom u ravni jezičkog značenja riječi, spada ono što ističe komentarišući riječi Uzvišenoga: *Žene su dužne da čekaju četiri mjeseca i deset dana poslije smrti svojih muževa* (Al-Baqara, 234.), kad kaže: "Očekivanje (*tarabbuṣ*) jeste čekanje. Uzvišeni Allah kaže: *Pričekajte ga neko vrijeme* (Al-Mu'minūn, 25.). Uzvišeni dalje kaže: *A ima beduina koji ono što daju smatraju nametom i jedva čekaju da vas nesreće stignu* (Al-Tawba, 98.). Uzvišeni, također, kaže: *Zar da oni govore: 'On je pjesnik, sačekaćemo da vidimo šta će mu suđeno biti'* (Al-Tūr, 30.), što, sve skupa, znači da je Allah ženama zapovjedio da to vrijeme sačekaaju nakon smrti muževa."²²⁷

Drugi primjer slične naravi potvrđuje se u onome što je obuhvaćeno komentarom riječi Uzvišenoga: *Raspuštenicama pripada pristojna otpremnina, dužnost je da im to daju oni koji se Allaha boje!* (Al-Baqara, 241.), kad za riječ *matā* ' kaže da je naziv za sve što se koristi potkrjepljujući to brojnim ajetima iz Kur'ana, među koje spadaju riječi Uzvišenoga: *i voće i pića, na uživanje vama i stoci vašoj* ('Abas, 31-32.), te riječi Uzvišenoga: *kratko uživanje, a poslije - Džehennem će biti mjesto gdje će boraviti* (Āli 'Imrān, 197.), kao i Njegove riječi: *O narode moj, život na ovom svijetu samo je prolazno uživanje* (Ğāfir, 39.).²²⁸

Treći primjer istovrsnog potkrjepljivanja je ono što je navedeno u komentaru riječi časnog ajeta: *Nije vaš grijeh ako žene pustite prije nego što u odnos s njima stupite, ili prije nego što im vjenčani dar odredite* (Al-Baqara, 236.). Tu Al-Ğaššāš tvrdi da veznik *ili* (*aw*) nekad znači *i* (*wa*) potkrjepljujući to nizom ajeta iz Kur'ana. Da bismo stekli potpuniju sliku o tome, izložit ćemo šta kaže nakon navođenja spomenutog ajeta: "Uzvišeni Allah kaže: *Nije vaš grijeh ako žene pustite prije nego što u odnos s njima stupite, ili prije nego što im vjenčani dar odredite*. Pretpostavka: *ako ih pustite prije nego što u odnos s njima stupite, i vjenčani dar im odredite*, čvrsto je povezana s riječima Uzvišenoga: *A ako ih pustite prije nego što ste u odnos s njima stupili, a već ste im vjenčani dar odredili, one će zadržati polovinu onog što ste im odredili* (Al-Baqara, 237.). Da je prva pretpostavka značila: *a da u odnos s njima niste stupili, a vjenčani dar ste im odredili ili ga niste odredili*, ne bi veznikom bilo povezano ono što je pretpostavljeno te bi to značilo: *a da u odnos s njima niste stupili i vjenčani dar im odredili*. Tada bi *ili* imalo značenje *i*. Uzvišeni Allah je rekao: *i ne slušaj grješnika ni nevjernika njihova* (Al-Insān, 24.), gdje *ili* (*aw*) ima značenje *ni* (*wa lā*). Allah je

²²⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 501.

²²⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 523.

rekao i: *A ako ste bolesni, ili na putu, ili ako je neko od vas obavio prirodnu potrebu* (Al-Nisā', 43.), što ima značenje: *a neko od vas je obavio prirodnu potrebu, dok ste bolesni ili na putu*. Uzvišeni kaže: *i poslasmog ga stotini hiljada ljudi, ili više* (Al-Šāffāt, 147.), gdje *ili* opet ima značenje *i*. Ovo je nešto što postoji u jeziku, a u niječnoj formi je i izraženiji prelazak veznika *ili* u *ni*, kao što smo vidjeli na primjeru *i ne slušaj grijehnika ni nevjernika njihova*, gdje je *ili*, zbog uključivanja u niječnu formu, značilo *ni*. Uzvišeni kaže: *zabranili smo im od goveda i brava njihov loj, osim onog s leđa ili s crijeva, ili onog pomiješanog s kostima* (Al-An'ām, 146.), gdje veznik *ili* svaki put može značiti *i*. Prema tome, u riječima Uzvišenoga: *Nije vaš grijeh ako žene pustite prije nego što u odnos s njima stupite, ili prije nego što im vjenčani dar odredite*, ako se uključi ijedan niječni oblik, *ili* će imati značenje veznika *i* (odnosno *ni*), a uvjet je svakom da dā stanovitu otpremninu i kad nije imao spolni odnos, što će se odrediti samim činom otpuštanja.²²⁹

Tematski tefsir u Al-Ğaššāšovom tefsiru

Naziv *tematski tefsir* (*al-tafsir al-mawḏū'ī*) je termin novije dobi. Njega koriste savremeni mufessiri i istraživači primjenjujući ga na moderna istraživanja i studije kojim zahvataju određenu kur'ansku temu da bi je istražili udovoljavajući potrebama muslimana našeg vremena. Raniji učenjaci nisu znali za ovu vrstu tefsira na način kako je mi danas znamo, jer su bili zaokupljeni analitičkim tefsirrom (*al-tafsir al-taḥlīlī*), u skladu sa slijedom i rasporedom ajeta i sura u mushafu, na čemu im se ne može zamjeriti, niti to umanjuje vrijednost njihovog rada budući da su udovoljavali potrebama vjernika iz svoga vremena.²³⁰

Premda je naziv *tematski tefsir* jedan savremeni termin, oni koji su o njemu pisali iznijeli su veći broj definicija. Neke su sasvim kratke, a neke opširne. Neke u vidu imaju različite vrste tematskog tefsira, a neke samo one vrste koje su najviše zastupljene.

Među kratkim definicijama na sebe pažnju skreće ona po kojoj je to "sabiranje različitih ajeta iz Kur'ana koji se tiču jedne teme po sastavu riječi ili po odredbama, zajedno s njihovim komentarisanjem u duhu namjene postavljene u Kur'anu".²³¹

²²⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 518.

²³⁰ Vidjeti: Šalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥālīdī, *Al-Tafsir al-mawḏū'ī bayn al-naẓariyya wa al-taḥlīq*, str. 29-39.

²³¹ Ibid. str. 30.; Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥiṭ fī al-tafsir al-mawḏū'ī*, str. 16. U ovim izvorima ima i drugih definicija, ali ih mi nećemo navoditi iz bojazni da ne oduljimo.

Iz navedene definicije jasno je da tematski tefsir sadrži veći broj elemenata kojih se mufessir treba pridržavati, a prije svih sabiranje ajeta koji razviđaju jednu temu ili jedan pojam, iz različitih sura, bez razlike da li ajeti govore o istom ili o sličnim pojmovima, izrazima i riječima, nakon čega istraživač pristupa komentarisanju tih ajeta u duhu tematskoga a ne analitičkog tefsira, a to u skladu sa ciljevima Kur'ana da se, kroz tematsko istraživanje sabranih ajeta, ostvaruju temeljni ciljevi i namjena Kur'ana.²³²

Ako u razmatranje iz Al-Ğaššāšovog tefsira uzmemo te elemente, vidjet ćemo da ih se pridržavao na brojnim mjestima u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* sabirajući iz različitih sura srodne ajete koji se tiču iste teme ili istog pojma, a sve radi potpunijeg razumijevanja i zahvatanja teme u svjetlu svega što je vezano za nju objavljeno u Kur'anu. Već smo isticali da je Al-Ğaššās, prilikom prolaska kroz ajete odabrane za komentarisanje, određivao naslove koji ukazuju na naravi propisa obuhvaćenih ajetima. Tako npr. kaže: *Poglavlje o naređivanju dobra i zabrani zla* ili *Poglavlje o namazu iz predostrožnosti* i sl. Ukoliko nađe ajete srodnih prvom navedenom, iznosi ih, zatim ih razmatra i komentariše tematski sažeto, što smo egzemplarno prikazali na prethodnim stranicama.²³³

Ovo na jednoj strani, a s druge strane, postoji i jedan drugačiji obrazac Al-Ğaššāšovoga tematskog tefsira koji autor nije naznačavao stanovitim naslovima, već ga čitalac može jasno dokučiti tokom čitanja tefsira. Čitalac je u mogućnosti i sam pri tome postaviti odgovarajuće naslove. U tom smislu navodimo primjere slijedećih obrazaca:

Otklanjanje teškoća i napora u vjeri

U komentaru časnog ajeta: *Allah želi da vam olakša, a čovjek je stvoren kao ne jako biće* (Al-Nisā', 28.) Al-Ğaššās kaže da *ublažavanje* (*taḥfīf*) znači *olakšavanje obaveza*, a to je suprotnost *otežavanju*, slično onome što je istaknuto u riječima Uzvišenoga: *koji će ih tereta i teškoća koje su imali osloboditi* (Al-A'rāf, 157.), te u riječima Uzvišenoga: *u vjeri vam nije ništa teško propisao* (Al-Baqara, 185.), pa u riječima

²³² Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥalīdī, op. cit. 30.

²³³ U Al-Ğaššāšovom tefsiru ima mnogo i drugih primjera, jer je željno nastojao zahvatiti pitanja u svjetlu svega što je o njima zabilježeno u Kur'anu. S ciljem da olakša korištenje svog djela, ajete za koje se odlučivao da ih komentariše raspoređivao je u poglavlja kojima je određivao naslove, a većina naslova se doslovce može shvatiti kao formulacija predmeta tematskog tefsira. Ovdje radi ilustracije navodimo još samo slijedeće naslove: *Bāb imtīnān bi al-sidq* (I, str. 553.), *Bāb bīr al-wālidayn* (II, str. 242-243.), *Bāb wuḡūb ṭā'at al-Rasūl* (II, str. 268.) i dr.

Uzvišenoga: *Allah ne želi da vam pričini poteškoće, već želi da vas učini čistim* (Al-Haġġ, 75.), u kojima nam se kaže da od sebe odagnamo osjećaj tjeskobe, teškoća i napora. Slične su i Vjerovjesnikove (s.a.v.s.) riječi: 'Došao sam vam s pravom (časnom) vjerom koja je puna lahkoće i tolerantnosti';²³⁴ ovo po tome što je jasno da, ako nam je zabranjeno ono što smo naprijed istakli u vezi sa ženama, dozvoljavaju nam se druge žene. Slično je i u vezi s ostalim zabranama po tome što je mnogo više dozvoljenih stvari iste vrste nego onih koje su nam zabranjene, što nam sve zabranjeno čini malobrojnijim od onoga što nam je dozvoljeno.

Ovim ajetima se dokazuje cilj olakšavanja onog oko čega su se fakihi razilazili ulažući istraživački trud. U njima je i dokaz neutemeljenosti predestinativnih naučavanja koja kažu: 'Allah svoje robove obavezuje i onim što ne mogu podnijeti', jer govore upravo o tome kako Allah želi da nam olakša. Obavezivanje nepodnošljivo teškim bilo bi krajnje otežavanje, a Allah najbolje zna značenja Svoje Knjige."²³⁵

Zabrana prijateljavanja s nevjernicima

Al-Ġaṣṣās u komentaru riječi Uzvišenoga: *Neka vjernici ne uzimaju za prijatelje nevjernike kad ima vjernika* (Āli- 'Imrān, 28.) kaže: "U njemu je izričita zabrana uzimanja nevjernika za prijatelje, jer je glagol upotrijebljen u formi imperativa, a ne u formi naracije. Ibn 'Abbās je rekao: 'Uzvišeni Allah je ovim ajetom vjernicima zabranio da prijateljuju s nevjernicima.' Sličan ovom je i ajet: *Za prijatelje ne uzimajte mimo svojih, ostali vam samo propast žele* (Āli 'Imrān, 118.), te ajet: *Ne treba da ljudi koji u Allahu i onaj svijet vjeruju budu u ljubavi s onima koji se Allahu i Njegovu Poslaniku suprotstavljaju, makar im oni bili očevi njihovi, ili sinovi njihovi...* (Al-Muġādala, 22.), kao i ajet: *...onda ne sjedi više s nevjernicima kad se opomene sjetiš* (Al-An'ām, 68.), te ajet: *ne sjedite s onima koji to čine dok ne stupe u drugi razgovor, bićete kao i oni* (Al-Nisā', 140.), zatim ajet: *I ne držite stranu onih koji nepravedno postupaju, pa da vas vatra prži. Vi nemate drugih zaštitnika osim Allaha, inače - nema vam pomoći* (Hūd, 113.), pa ajet: *Ti se okani onoga ko Kur'an izbjegava i ko samo život na ovom svijetu želi* (Al-Naġm, 29), te ajet: *a neznalica se kloni* (Al-A'rāf, 199.), pa ajet: *O Vjerovjesniče, bori se protiv nevjernika i licemjera i budi prema njima strog* (Al-Tawba, 73.), ajet: *O vjernici, ne uzimajte za zaštitnike jevreje i kršćane! Oni su sami sebi zaštitinici! A njihov je i onaj među vama koji*

²³⁴ Prenosi Aḥmad u *Al-Musnadu* (vidjeti: *Bāqī musnad al-anṣār*, br. 21.260.) u sklopu jednoga podužeg hadisa.

²³⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 215.

ih za zaštitnike prihvati. Allah uistinu neće ukazati na Pravi Put ljudima koji sami sebi nepravdu čine (Al-Mā'idā, 51.) i ajet: *I nikako ne gledaj predugo ljepote ovog svijeta koje mi kao užitak raznim sortama nevjernika pružamo, da ih time na kušnju stavimo. Nagrada Gospodara tvoga je bolja i vječna* (Ṭā hā, 131.) - sve su zabrana za zabranom druženja i prijateljavanja s njima kao i osvrtnja na njihovu imovinu i njihov način života.

Od Vjerovjesnika se prenosi da je prošao pored deve plemena Mustalik, koja je bila izuzetno uhranjena i naočita. Zaklonio je pogled odjećom i prošao, u skladu s riječima Uzvišenoga: *I nikako ne gledaj predugo ljepote ovog svijeta koje mi kao užitak raznim sortama nevjernika pružamo*, i Njegovim riječima: *O vjernici, ako ste pošli da se na putu Mome borite i naklonost Moju steknete, s Mojim i svojim neprijateljima ne prijateljujte i ljubav im ne poklanjajte. Oni poriču Istinu koja vam dolazi* (Al-Mumtaḥina, 1.). Od Poslanika (s.a.v.s.) se prenosi i da je rekao: 'Ja sam čist od svakog muslimana koji živi među mnogobošcima.' Kad su ga pitali: 'Zašto, Allahov Poslaniče?', odgovorio je: 'Vatre njih dvojice ne smiju biti na bliskom dometu (tj. oni ne mogu komotno živjeti ako su blizu jedan drugoga)!' ²³⁶ U navedenim ajetima i hadisima je dokaz da se prema nevjernicima treba odnositi strogo i odvažno, bez blagosti i naklonjenosti, ne dovodeći se u situaciju u kojoj se može stradati, biti fizički povrijeđen ili pretrpjeti velika šteta. Međutim, ako za to postoji bojazan, dozvoljeno je biti blag ne dovodeći u pitanje čvrsto vjerovanje. ²³⁷

Zabrana uskraćivanja svjedočenja

Ovoj temi je Al-Ğaṣṣās obratio pažnju prilikom komentarisanja riječi Uzvišenoga: *I ne uskratite svjedočenje, ko ga uskrati, srce njegovo će biti grješno, a Allah dobro zna ono što radite* (Al-Baqara, 283.). Uz ostalo što je o tome rekao, stoji i: "Riječi Uzvišenoga: *I ne uskratite svjedočenje* same za sebe su dovoljne. Ako se dovedu u vezu s naprijed spomenutom Allahovom naredbom o svjedočenju prilikom kupoprodaje, izrečenom riječima: *Navedite svjedoke i kada kupoprodajne ugovore zaključujete* (Al-Baqara, 282.), ove riječi se primjenjuju i na ostala svjedočenja kojima se svjedok obavezuje da ih ispuni, u skladu s riječima Uzvišenoga: *i svjedočenje Allaha radi obavite* (Al-Talāq, 2.), i Njegovim riječima: *O vjernici, budite uvijek pravedni, svjedočite Allaha radi, pa i na svoju štetu* (Al-Nisā', 135.). Iz

²³⁶ Hadis prenose: Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, IV, str. 155., Kitāb: *Al-Siyar*, Bāb: *Mā ġā' fī karāhiyya al-maqām bayn aḏhur al-mušrikīn*, br. 1.604.) i Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, III, str. 93., Kitāb: *Al-Ġihād*, Bāb: *Fī al-iqāma bi arḍ al-širk*, br. 2.787.).

²³⁷ *Aḥkām al-Qur'an*, II, str. 11-12.

izloženog se jasno vidi da je Uzvišeni Allah svjedoku ovim ajetima zabranio uskraćivanje svjedočenja, čiji izostanak dovodi do gubljenja prava. Kako smo već pojasnili, utvrđivanje svjedočenja u dokumentima, kao realizacija nakon utvrđivanja, spada u skupne dužnosti. Ako ne bude nikoga ko će svjedočiti kako jeste, osim dvojice svjedoka, obaveza im je da svjedočenje ispune, kako ne bi izbjegli prijetnju spomenutu u ajetu. Zabrana uskraćivanja svjedočenja propisuje njegovo izvršenje. Uzvišeni Allah je naglasio obaveznost svjedočenja riječima: *ko ga uskrati, srce njegovo će biti grješno*, čime se grijeh veže za srce - iako je onaj koji uskraćuje svakako grješnik - zbog toga što je samo počinjenje grijeha čin srca, a uskraćivanje svjedočenja je čin odluke da se ono jezikom ne iskaže. Čin odluke je, dakle, postupak srca, bez mjesta postupcima udova u tome. Onaj ko uskraćuje svjedočenje za grijšenje se odlučuje s dvaju stanovišta: jedno je odluka srcem da ga ne ispuni, a drugo je propuštanje da ga jezikom iskaže."²³⁸

Naredba o čuvanju imovine i zabrana rasipanja

U Al-Ğaššāšovom komentaru riječi Uzvišenoga: *I rasipnicima imetke koje vam je Allah povjerio na upravljanje ne uručujte* (Al-Nisā', 5.), čitalac će vidjeti da kaže: "U njima je dokaz o zabrani rasipanja imovine i obavezivanju čuvanjem i planskim postupanjem s njom, saglasno riječima Uzvišenoga: *koje vam je Allah povjerio na upravljanje*, čime nam se kaže kako se trebamo odnositi prema imovini. Prema ovim riječima, koga je Allah od Sebe opskrbio dužnost mu je da najprije ispunjava Allahova (dž.š.) prava iz toga, a tek potom da čuva ono što je preostalo kloneći se rasipanja. U tome se ogleda Allahovo (dž.š.) podsticanje Svojih robova da pošteno žive i lijepo planiraju. Uzvišeni Allah to na brojnim mjestima u Svojoj Knjizi ističe, a takav primjer su riječi: *ali ne rasipaj mnogo, jer su rasipnici braća šejtanova*, i riječi: *i ne drži ruku svoju stisnutu, a ni posve otvorenu, da ne bi prijekor zaslužio i bez ičega ostao* (Al-Isrā', 26-27, 29.), i riječi: *i oni koji, kad udjeljuju, ne rasipaju i ne škrtare* (Al-Furqān, 67.). Allah je, dakle, naredio da se imovina čuva, da se evidencije potvrđuju svjedočenjima i zapisivanjem, da bi nam one jamčile ono što smo nekad ranije ustanovili."²³⁹

Blagost pri pozivanju u Allahovu vjeru

Al-Ğaššāš je o ovome ukratko govorio prilikom komentarisanja riječi Uzvišenoga: *a da si osoran i grub, razbješli bi se iz tvoje blizine* (Āli 'Imrān, 159.) ističući: "...što ukazuje na potrebu da onaj ko poziva u Allahovu vjeru

²³⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. str. 648-649.

²³⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 76.

bude blag i pažljiv, da se kloni grubosti i osornosti, saglasno riječima Uzvišenoga: *Na put Gospodara svoga mudro i lijepim savjetom pozivaj i s njima na najljepši način raspravljaj!* (Al-Naḥl, 125.) i riječima koje je Uzvišeni uputio Musau i Harunu: *pa mu blagim riječima govorite, ne bi li razmislio ili se pobojao* (Tāhā, 44).²⁴⁰

* * *

Rezimirajući ovaj odjeljak, mogli bismo reći da je Al-Ğaṣṣās u svome tefsiru bio veoma zainteresovan da Kur'an komentariše Kur'anom čvrsto najstojeći da pri tome sabere srodne ajete, tematski međusobno bliske, bez razlike da li su iz područja fikha i fikhskih propisa ili iz općeg tefsira.

Komentarisanje Kur'ana Kur'anom se, prema onome što se uvriježilo u krugu učenjaka, smatra najboljim i najstabilnijim putem u komentarisanju Allahove Knjige, jer se njime upotpunjuje razumijevanje, razaznaje namjena sadržine kur'anskoga teksta, a konsekventno tome razumijeva se Allahova poruka u onome što je objavljeno od Uzvišenog Allaha. Zato Allahov Poslanik (s.a.v.s.) i jeste bio prvi ko je slijedio takav put.

Premda neki istraživači Ibn Kaṭīra²⁴¹ ističu kao mufessira koji se najviše bavio tematskim tefsirima opisujući mu tefsir kao onaj u kojem je "najviše ispunjavano nizanje odgovarajućih ajeta s istim semantičkim sadržajem",²⁴² mi na osnovu primjera koje smo iznijeli na prethodnim stranicama možemo s pravom reći da Al-Ğaṣṣāsovo interesovanje za nizanjem srodnih ajeta s istim semantičkim sadržajem nije bilo ništa manje od istorodnog interesovanja Ibn Kaṭīra. Ako se istovremeno u obzir uzme činjenica da je Al-Ğaṣṣās u slijeđenju naznačenog puta Ibn Kaṭīru prethodio oko puna četiri stoljeća, da taj period činjenično govori o njegovom prethođenju, dolazimo do logičnog nalaza na osnovu kojeg možemo slobodno reći da Al-Ğaṣṣāsa treba posmatrati kao istinskog preteču ovakvog metoda u komentarisanju Allahove Knjige.

²⁴⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 51.

²⁴¹ Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr ibn Ḍaww al-Quraṣī al-Dimaṣqi, Abū al-Fidā' (701/1301-744/1343.) - hafiz, historičar, fakih i mufessir, veoma plodan pisac. Poznata djela su mu: *Al-Bidāya wa al-nihāya* (iz historije, nadivezuje se na *Al-Kāmil* Ibn al-Aṭīra), *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm* (poznato kao *Tafsīr Ibn Kaṭīr*), *Šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (nedovršeno), *Ṭabaqāt al-fuqahā' al-šāfi'īyyin*, *Iḥtišār 'ulūm al-ḥadīṭ* (terminološki poslanica, komentarisao je Aḥmad Šakir u djelu *Al-Bā'it al-ḥaṭiṭ ilā ma'rifa 'ulūm al-ḥadīṭ*, *Ġami' al-masānid* i dr. (vidjeti: *Al-Durar al-kāmina*, I, str. 373.; *Al-A'lām*, I, str. 320.)).

²⁴² Vidjeti: Al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, I, str. 244.

Drugi princip

KOMBINOVANJE TRADICIONALNOGA I RACIONALNOG TEFSIRA

S obzirom na značaj ovog principa i njegovih zahtjeva, smatramo poželjnim da izvršimo podjelu izlaganja o ovoj temi na dva dijela koji će, svaki za sebe, iznijeti važne elemente specifične Al-Ğaššāšovom tefsiru. Dva posebna dijela će biti označena posebnim podnaslovima: *Tradicionalni tefsir kod Al-Ğaššāša* i *Racionalni tefsir kod Al-Ğaššāša* uz koje ćemo iznijeti i kratke uvodne napomene.

1. TRADICIONALNI TEFSIR KOD AL-ĞAŠŠĀŠA

Uvod

Riječ *tradicionalan* (*ma'ŭr*) je u arapskome jeziku particip pasivni uzet iz narodnog govora sa značenjem kao u primjeru: *aŭartu al-ħadīŭ aŭaran* - prenio sam kazivanje u skladu s tradiranom predajom. *Al-Aŭar* (*tradicijska, predanje*) je imenica kojom se imenuje taj aktivitet. Neko kazivanje, može biti *tradirano*, odnosno *prenošeno*, jer ga *potonji* (*ħalaf*) prenosi od *prethodnog* (*salaf*).²⁴³ U svjetlu ovoga jezičkog značenja, tradicionalni tefsir se terminološki može definisati slijedećom formulacijom: *Tradicionalni tefsir (al-tafsīr bi al-ma'ŭr)* je komentarisanje časnoga Kur'ana predajom (*al-manqūl*), svejedno da li je ta predaja prenesena od velikog broja prenosilaca (*mutawātir*) ili ne. *Tradicionalni tefsir* obuhvata tumačenje Kur'ana Kur'anom, zatim tumačenje Kur'ana Poslanikovim sunnetom te izrekama ashaba i tabi'ina. Po pitanju izreka tabi'ina postoji razilaženje učenjaka oko kriterija preuzimanja njihovih kazivanja.²⁴⁴

Iz izložene definicije se vidi da postoje četiri izvora tradicionalnoga tefsira, a ti su:

- a) Kur'an,
- b) Poslanikov sunnet,
- c) kazivanja ashaba o tome i

²⁴³ Više o ovome: *Al-Miṣbāh al-munir*, str. 2.; *Muhtār al-ṣiḥāh*, str. 2.

²⁴⁴ Vidjeti: *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, 1, str. 152.; *Madḥal ilā manāhiġ al-mufasssīrīn*, str. 88.

d) kazivanja *tabi'ina*, uprkos razilaženjima oko kriterija preuzimanja od njih.

U narednim redovima ćemo ukratko govoriti o naravima ovih izvora.

a) ***Kur'an***. To je prvi među izvorima tradicionalnoga tefsira iz nekoliko razloga. Prvi je je, svakako, njegov opći značaj, drugi je njegova preciznost, treći je neizostavno obraćanje njemu, nužno započinjanje od njega budući da nikom nije moguće zaobići i nadomjestiti ga nečim drugim, o čemu smo već dovoljno govorili tokom izlaganja o prvome temeljnom principu Al-Ġaṣṣāṣove metodologije u tefsiru.

b) ***Poslanikov sunnet***. To je drugi izvor koji je neophodan za pravilno razumijevanje Kur'ana časnog. Poslanikov sunnet komentariše i pojašnjava Kur'an. Kur'an izvještava o tome da je jedna od Poslanikovih (s.a.v.s.) dužnosti objašnjavanje onoga što je Uzvišeni Allah objavio u Kur'anu, što se vidi i iz riječi Uzvišenoga: *A tebi objavljujemo Kur'an da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje, da bi oni razmislili* (Al-Naḥl, 44.).

Allahov Poslanik (s.a.v.s.) najbolje može komentarisati Kur'an i najdostojniji je da se od njega traži tumačenje mudrosti Knjige. Za njega Allah (dž.š.) kaže da on *ne govori po hiru svome* (jer) *to je Objava koja mu se obznanjuje* (Al-Naḡm, 3-4.). Ako se tome doda činjenica da je Vjerovjesnikov sunnet u islamu drugi temelj ove čiste vjere, tj. izvor koji dolazi odmah iza Kur'ana, to bi istraživača u tefsiru trebalo opredijeliti da uloži sav raspoloživi trud i mogućnosti da prouči ono što je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) iz Kur'ana protumačio.

Prilikom pozivanja na Vjerovjasnikov sunnet u tumačenju Kur'ana u obzir dolaze isključivo *autentični* (*ṣaḥīḥ* i *ḥasan*) hadisi, što podrazumijeva izbjegavanje *slabih* (*da'if*) i *apokrifnih* (*mawḍū'*) hadisa, jer se Vjerovjesniku u komentaranju Kur'ana imputiralo, kao što mu se imputiralo i u drugim područjima. Zato, ono što je potvrđeno pouzdanim lancem, nada se razmatranju i komentaranju njegovih sadržaja i nije dozvoljeno bilo kakvo preinačavanje, a ono čije prenošenje nije potvrđeno, iz bilo kojeg od brojnih mogućih razloga, ne može se uzimati u obzir prilikom komentaranja Kur'ana, jer nije dopušteno tumačenje Allahovoga (dž.š.) govora na osnovu predaje koja nije izvorna.

c) ***Kazivanja ašhaba***. Ako se tumačenje ne nađe u Allahovoj Knjizi niti u Vjerovjesnikovom sunnetu, treći izvor, kojem se neizbježno treba obraćati, koji slijedi na poziciji iza prethodna dva, jesu kazivanja ašhaba (r.a.). Oni su vještiji komentaranju Kur'ana od drugih, jer je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) njima tumačio značenja Kur'ana, objašnjavao im

neobične riječi, komentarisao im sažetke i otklanjao teškoće. Zato oni i jesu najupućeniji u naravi veličanstvene Objave, sa stanovišta da su oni većinom čistokrvni Arapi, po čemu ih treba saslušati u onome što se tiče njihovog jasnog arapskoga jezika. Osim toga, oni su većinom bili prisutni u događajima i situacijama u kojima je teklo objavljivanje. Zato se treba njima obraćati radi saznavanja o onome čemu su vjerovatno prisustvovali ili propratili okolnosti. U skladu sa svim tim, njima je, kako kaže Ibn Kaṭīr, svojstveno potpuno razumijevanje, uvjerljivo znanje, ispravan rad, prosvijetljeno srce i sve ono što drugi nemaju.²⁴⁵ Oni su, dakle, najdostojniji da se od njih preuzima razumijevanje i znanje, prvenstveno od velikana ili učenjaka iz njihovih redova, kao što su bili četverica pravednih halifa (*al-ḥulafā' al-rāšidūn*), zatim 'Abdullāh ibn Mas'ūd, 'Abdullāh ibn 'Abbās, Ubayy ibn Ka'b, Zayd ibn Tābit i dr.²⁴⁶

Učenjaci su opširno razrađivali sve što je vezano za vrijednost kazivanja ashaba u sklopu tefsira, a mi ćemo o tome reći ono najvažnije. Neki smatraju da sve što dolazi od ashaba, ako mu je lanac prenošenja zdrav, ima vrijednost predaje koja doseže do Vjerovjesnika (*marfū'*), a druga grupa je to redukovala tvrdeći da takva vrijednost može biti svojstvena samo onom što dolazi od ashaba u vezi s tumačenjem povoda objavljivanja, ili s onim gdje nema mjesta mišljenju i promišljanju, kao što su pitanja nevidljivog svijeta (*al-ḡayb*), budućeg svijeta (*al-āhira*) i sl. A ono što se tiče jezika, propisa i idžtihada, nema vrijednost predaje koja seže do Poslanika, odnosno nema vrijednost *marfū'* predaje.²⁴⁷

Kao najbitnije u vezi s različitim stavovima istraživača, među kojima istaknuto mjesto pripada Ibn Haḡaru, može poslužiti njegova tvrdnja da kazivanja ashaba u tefsiru imaju vrijednost predaje koja seže do Vjerovjesnika, tek ako su ispunjena dva uvjeta: prvi je da kazivanje bude iz domena u kojem nema mjesta mišljenju niti promišljanju, kao kad se radi o povodima objavljivanja, Sudnjem danu, budućem svijetu i sl.; drugi je da za aktera nije poznato da je preuzimao od sljedbenika nebeskih Knjiga koji su prešli u islam, odnosno da se zna da nije prenosio *israilijate*. Ukoliko budu ispunjena ova dva uvjeta, kazivanja ashaba u tefsiru imaju vrijednost *marfū'* predaje. To stoga što je poznato da ashabi nisu sebi dopuštali razgovor o onim pitanjima o kojima se na osnovu samog razuma nema šta reći, već je potrebno slušati šta o tome kaže Objava i njen dostavitelj.²⁴⁸

²⁴⁵ Vidjeti: *Tafsīr Ibn Kaṭīr, Muqaddima*, I, str. 3. i dalje.

²⁴⁶ O naučnoj vrijednosti kazivanja ashaba u tefsiru vidjeti: Šafwat Ḥalilūfiš, *Al-Tafsīr bi al-ma'tūr...*, str. 39-48. zajedno s navedenim izvorima.

²⁴⁷ Vidjeti: Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, IV, str. 181.

²⁴⁸ Vidjeti: Ibn Haḡar al-'Asqalanī, *Nuzha al-naẓar šarḥ naḥba al-fikr*, str. 43.

Naprijed izloženo ukratko bi se dalo rezimirati time da se ono iz kazivanja ashaba u tefsiru što je procijenjeno da je iz kruga predaje koja doseže do Vjerovjesnika (*marfūʿ* predaja) nipošto ne može odbiti i svako ko se bavi tefsirrom obavezan je to uzimati, obraćati mu se i ne zaobilaziti ga.

Što se tiče kazivanja ashaba koja su iz oblasti onoga u čemu ima mjesta za racionalno promišljanje – takva kazivanja imaju status *mawqūf* predaje i ne moraju se uvijek nužno uzimati. Takve predaje se ne mogu izjednačiti s predajama koja sežu do Vjerovjesnika (s.a.v.s.) s obzirom da su nešto što je iz domena idžtihada, a mudžtehid može i biti u pravu i pogriješiti. Međutim, duši će uglavnom biti lakše ako se kazivanja ashaba u tefsiru prihvate i da im se prednost nad drugim mišljenjima, jer kad oni nešto komentarišu i po svom mišljenju i promišljanju, pouzdaniji su i njihovo promišljanje je ispravnije s obzirom na njihovu čast i položaj Vjerovjesnikovih drugova, dobrog razumijevanja i činjenice da su bili svjedoci okolnosti u kojima je teklo objavljivanje. Upravo to su u vidu imali kad su se o njima određivali neumoljivi istraživači kakvi su bili Al-Zarkaši i Ibn Kaṭīr.²⁴⁹

Sve što je rečeno u vezi značaja kazivanja ashaba u tefsiru odnosi se na kazivanja za koja je utvrđeno da su prenesena na pouzdan način. Međutim, ako prenošenje iz bilo kojeg razloga nije pouzdano, nema dvojbe da takvo kazivanje ne treba uzimati niti mu se obraćati.

d) *Kazivanja tabiʿina*. Kada su u pitanju kazivanja tabiʿina, čak i kad su prenesena na autentičan način, ne postoji saglasnost oko njihove podobnosti da se uzimaju kao izvori za tradicionalni tefsir, već se učenjaci oko toga znatno razilaze.

Jedni smatraju da ih treba uzimati u obzir i obraćati im se, jer su tabiʿini pretežan dio onoga što koriste u komentarisanju preuzeli od ashaba. Stoga i jeste tako veliki dio onoga što je napisano u oblasti tradicionalnog tefsira, kao što su djela Al-Ṭabarīja, Ibn Kaṭīra, Al-Suyūṭīja i dr., nastao tako što su autori u obzir uzimali i kazivanja tabiʿina. Ibn Kaṭīr u vezi s tim kaže: "Ako tumačenje nisu našli u

²⁴⁹ Vidjeti: *Tafsir Ibn Kaṭīr, Muqaddima*, I, str. 3.; *Al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*, II, str. 172. Al-Zarkaši kaže: "Znaj da Kurʾan sačinjavaju dva dijela: o jednom nam je tumačenje dolazilo putem predaje od onog ko je znao tumačenje, a o drugom nemamo takvih predaja. Prvog dijela ima tri vrste: 1. ona koja je dolazila kao Poslanikovo (s.a.v.s.) tumačenje, 2. kao tumačenje ashaba i 3. kao tumačenje istaknutijih tabiʿina. U prvog se istražuje pouzdanost lanca, u drugoj tumačenja ashaba, pa ako je ashab tumačio nešto iz jezika a po svom prosedeu je bio jezičar, ne treba sumnjati u pouzdanost, a ako je tumačio ono čemu je svjedočio u vezi s povodima objavljivanja, ni u to ne treba imati nikakve sumnje...").

Kur'anu, niti u sunnetu, niti u kazivanjima ashaba, učenjaci su se obraćali kazivanjima tabi'ina, kao što je Muğāhid ibn Ġabr, koji je bio veliki autoritet u tefsiru, za kojeg Muḥammad ibn Ishāq piše: 'Abān ibn Šālih nam o Muğāhidu prenosi da mu je kazivao: 'Ibn 'Abbāsu sam tri puta predočavao mushaf, uvijek počevši od sure *Al-Fātiha* pa do kraja, zaustavljajući ga na svakom ajetu, da bih ga pitao o onome što me je interesovalo.'²⁵⁰

Drugi su na stanovištu da kazivanja tabi'ina u tefsiru ne treba uzimati u obzir. Oni sve što u vezi s tim dolazi od tabi'ina uvode u domen *mišljenja* (*ra'y*), *promišljanja* (*iğtihād*), zbog međusobnih razilaženja koja su mnogo naglašenija nego u kazivanjima ashaba. Al-Zarkašī u vezi s tim kaže: "O obraćanju kazivanjima tabi'ina postoje dvije predaje: jedna je od imama Aḥmada, a druga od Šu'be ibn al-Ḥaḡḡāḡa.²⁵¹ Ibn 'Aqil se opredijelio za predaju koja ih zabranjuje, a preuzima je od Šu'be. Po njoj: 'Kazivanja tabi'ina ni u izvođenju odredbi nisu dokaz, pa kako onda mogu biti dokaz u tefsiru?' Međutim, mufessiri se u praksi s njim ne slažu. Oni se pozivaju na kazivanja tabi'ina jer su ovi većinu kazivanja preuzeli od ashaba. Aḥmadova predaja o kazivanjima i pogledima tabi'ina im je bila dosta naklonjena."²⁵²

Nakon iznesenih opaski, kao meritoran stav se može reći da u ono oko čega su tabi'ini konsenzusom bili saglasni ne treba sumnjati kao u dokaz, jer su pretežan dio onog na osnovu čega iznose tumačenja preuzimali od ashaba, kao što je na to ukazao Al-Zarkašī. Isto to je podržao Al-Ṭabari u predgovoru svome *Al-Tafsīru* kad govori o Muğāhidu, istaknutom tabi'inu poznatom po tome što mu se kazivanja veoma mnogo koriste u tefsiru, kad za njega prenosi da je rekao: "Ibn 'Abbāsu sam tri puta predočavao mushaf, uvijek počevši od sure *Al-Fātiha* pa do kraja, zaustavljajući ga na svakom ajetu da bih ga pitao o onome što me je interesovalo." Slično i Ibn Kaṭīr prenosi Al-Ṭabarijevu predaju u vezi s Abū Mulaykom, također istaknutim i pouzdanim tabi'inom, da je rekao: "Gledao sam Muğāhida dok Ibn 'Abbāsa pita za tumačenja Kur'ana, a pored njega pribor za pisanje. Ibn 'Abbās bi mu rekao: 'Piši!' Tako ga je pitao za kompletno tumačenje." Ibn Kaṭīr ovaj

²⁵⁰ Vidjeti: *Tafsīr Ibn Kaṭīr, Muqaddima*, I, str. 4. Isto navodi i Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, IV, str. 215.

²⁵¹ Šu'ba ibn al-Ḥaḡḡāḡ ibn al-Ward al-'Atakī (umro 160/776.) - znameniti hafiz hadisa, poznat po žestini u u reviziji predaje. Sufyān al-Tawrī je za njega rekao: "On je vođa pravovjernih u hadisu." Smatra se da je on prvi ko je u Iraku krenuo u aktivnu odbranu tekovina sunneta (vidjeti: *Tahḏīb al-tahḏīb*, IV, str. 338.; *Taqrīb al-tahḏīb*, I, str. 418.).

²⁵² Vidjeti: Al-Suyūṭī, *Al-Burhān...*, II, str. 158. Šu'bin stav je preuzet iz Ibn Taymiyyinog djela *Al-Muqaddima fi Uṣūl al-tafsīr*, str. 98.

navod dopunjava: "Zato je Sufyān al-Ṭawrī rekao: 'Ako tumačenje dolazi od Muğāhida, to ti je dovoljno.'"²⁵³

Međutim, ako se tabi'ini razilaze u tumačenju, mišljenje jednih nije argument za pobijanje drugih tabi'ina, niti onih kasnije, zato što njihova pouzdanost i pravednost (*al-'adāla*) nije na nivou ashaba. Mufessir je u takvim slučajevima dužan slijediti put i koristiti sredstva koja mu nudi pouzdani tefsir. Ibn Taymiyya primjećuje: "Ukoliko su (tabi'ini) oko nečega saglasni, ne treba sumnjati da to može biti dokaz, a ako se razilaze, onda kazivanja jednih nisu argument protiv kazivanja drugih. U tom slučaju, radi tumačenja se treba obraćati jeziku Kur'ana, ili jeziku sunneta, ili uopće jeziku Arapa, ili kazivanjima ashaba o tome."²⁵⁴

Tradicionalno (al-ma'tūr) u Al-Ġaṣṣāšovom tefsiru

Al-Ġaṣṣāš je u svome tefsiru bio vidno zainteresovan za *tradicionalno*, bez razlike da li potječe iz Vjerovjesnikovog sunneta, kazivanja ashaba ili kazivanja tabi'ina, jednako kad se radi o fikhu i njegovim propisima ili o općem tefsiru. Zato on u tefsiru, nekad uključujući i lance prenošenja a daleko češće bez njih, navodi stotine pa i hiljade tradicijskih kazivanja, da njima potkrijepi raznovrsne ciljeve u tefsiru. Prilikom navođenja tih kazivanja i predaja, ne zadovoljava se samo nizanjem i bilježenjem, niti ih samo doslovce prenosi, već na njih, kako ćemo kasnije vidjeti, pravi *kritičke osvrte* (*al-ġarḥ wa al-ta'dīl*) i analizira njihov sadržaj nastojeći da uspostavi vezu s racionalnim tumačenjem.

Čitalac njegovog djela će već na prvi pogled primijetiti zamašan broj Poslanikovih hadisa, kao i kazivanja znamenitih ashaba i istaknutih tabi'ina, gotovo uza svaki ajet koji je zahvatio svojim komentarisanjem. Takvi primjeri su gotovo neizbrojivi. Zato ćemo se mi, kroz ilustrovanje s nekoliko tipičnih primjera, zadovoljiti samo ukazivanjem na to.

Prvi primjer. Kad komentariše riječi Uzvišenoga: *Žene su dužne da čekaju četiri mjeseca i deset dana poslije smrti svojih muževa* (Al-Baqara, 234.), navodi mnoge elemente koji se smatraju tradicionalnim obilježjima tefsira čvrsto ih povezujući s metodom racionalnog tumačenja. U tom smislu veli: "Očekivanje nečega je čekanje toga, slično u riječima Uzvišenoga: *...pa pustite ga neko vrijeme* (Al-Mu'minūn, 25.) te riječima: *Ima beduina koji ono što daju smatraju nametom. I jedva čekaju da vas nesreće stignu* (Al-Tawba, 98.) kao i

²⁵³ Vidjeti: *Tafsīr Ibn Kaṭīr, Muqaddima*, I, str. 4. Isto navodi i Al-Suyūṭī, *Il-Itqān*, IV, str. 215.

²⁵⁴ Vidjeti: Ibn Taymiyya, *Al-Muqaddima fī Uṣūl al-tafsīr*, str. 98.

riječima: *'On je pjesnik, sačekajmo da vidimo šta će mu suđeno biti'* (Al-Ṭūr, 30.). Allah je raspuštenicama naredio da čekaju to vrijeme nakon smrti muževa. Ne vidiš li da je to dopunio riječima: *I kad one ispune njima propisano vrijeme za čekanje, vi niste odgovorni za ono što one, po zakonu, sa sobom urade* (Al-Baqara, 234.). Međutim, propisano vrijeme za koje se ne mogu udavati iz kuće umrlog muža, jeste godina dana, kao što se vidi iz riječi Uzvišenoga: *Oni među vama kojima se primiće smrt, a koji ostavljaju iza sebe žene, treba da im oporukom unaprijed za godinu dana odrede izdržavanje i da se one ne udaju iz kuće* (Al-Baqara, 240.). Ovaj ajet sadrži nekoliko odredbi. Jedna je: određivanje roka od godine dana, zatim, da njeno izdržavanje i smještaj bude iz obezbijeđene muževne ostavine, u skladu s riječima Uzvišenoga: *oporukom unaprijed za godinu dana*, zatim, da joj se zabranjuje udaja tokom te godine. Potom je van snage stavljeno čekanje preko četiri mjeseca i deset dana kao i obaveza izdržavanja propisom o nasljeđivanju, u skladu s riječima Uzvišenoga: *četiri mjeseca i deset dana*, u kojima nije spomenuta obaveza izdržavanja i smještaja, ali nije utvrđena derogacija izlaska iz kuće. Zabrana udaje, dakle, u drugom roku ostaje na snazi, jer njeno stavljanje izvan snage nije utvrđeno. O tome nam Ğa'far ibn Muḥammad al-Wāsiṭi kazuje da je čuo Ğa'fara ibn Muḥammada al-Yamāna, koji je čuo od Abū 'Ubayda, koji je čuo od Ḥaġġāḡa, a on od Ibn Ğurayġa, a on od 'Uṭmāna ibn 'Aṭā'a, a on od 'Aṭā'a al-Ḥurusānija, koji je slušao Ibn 'Abbāsa kad u vezi sa značenjem riječi Uzvišenoga: *oporukom unaprijed za godinu dana*, kaže: 'Onom ko je na samrti bila je obaveza da ženi obezbijedi izdržavanje i smještaj za godinu dana, ali je to derogirao ajet o nasljedstvu određivši im četvrtinu ili osminu iz muževne ostavine.' Pri tom se pozvao na Poslanikove (s.a.v.s.) riječi: 'Nema oporuke za nasljednika osim uz saglasnost ostalih nasljednika.'²⁵⁵

Al-Ġaṣṣās dalje izlaže: "Kazao nam je Abū 'Ubayd da mu je kazivao Yazid koji je čuo od Yaḥye ibn Sa'ida, a on od Ḥumayda, a on od Nāfi'a, koji tvrdi da je slušao Zaynab bint Abi Salama, koja prenosi od Umm Salame i Umm Ḥabibe, da su joj njih dvije kazivale kako je neka žena došla Poslaniku (s.a.v.s.) i ispričala mu da ima kćerku koju je

²⁵⁵ Prvi dio hadisa: "Nema oporuke za nasljednika" navodi se na brojnim mjestima *Devet hadiskih zbirk* (Al-Kutub al-tis'ah). Od autora djela pod naslovom *Al-Sunan*, navodi ga: Al-Tirmidži (IV, str. 433., Kitāb: *Al-Waṣāyā*, Bāb: *Ibṭāl al-waṣiyya li al-wāriṭ*), Abū Dāwūd (III, str. 114., Kitāb: *Al-Waṣāyā*, Bāb: *Mā ġā' fi al-waṣiyya li al-wāriṭ*, br. 2.870.), zatim Aḥmad u djelu *Al-Musnad*, a brojevi predaja su: 17.004., 17007., 17.389., 21.236. Drugi dio hadisa, pak, koji ovdje navodi Al-Ġaṣṣās, tj. riječi "osim uz saglasnost ostalih nasljednika", uopće nismo pronašli gdje se navodi u hadiskim zbirkama.

zaboljelo oko pa želi upotrijebiti surmu, na što je Allahov Poslanik odgovorio: 'Takve su ranije, na isteku perioda čekanja od godinu dana, bacale balegu, a sada je taj period četiri mjeseca i dest dana.' Nāfi²⁵⁶ je tu upitao Zaynab: 'Šta znači baciti balegu?' Odgovorila je: 'U predislamsko doba, kada bi ženi umro muž ona bi kupi kuću u kojoj bi presjedila godinu dana. Kad bi izašla, bacila bi iza sebe balegu.' Ovu predaju prenosi Mālik ibn ʿAbdillāh ibn Abī Bakr ibn ʿAmr, od Ḥumayda, a ovaj od Nāfi²⁵⁶ a, a on od Zaynab bint Abī Salama,²⁵⁶ koja, interpretirajući hadis, veli: 'Žena bi u predislamsko doba, kad joj muž umre, ušla u kućerak (*ḥiṣṣ*),²⁵⁷ obukla najlošiju odjeću i odrekla se mirisa dok ne isteče godina. Nakon toga bi joj bio doveden magarac, ovca ili nešto od peradi, što je označavalo istek čekanja, kad je na izmaku snaga. Tada bi izašla, uzela balegu, bacila je za sobom i tek nakon toga se mogla vratiti mirisu i sličnom.'²⁵⁸

Poslanik je izvijestio da je rok od godine derogiran rokom od četiri mjeseca i deset dana, kao što je obavijestio i o zabrani zadržavanja upotrebe mirisa u roku od godine dana. Premda prilikom čitanja dolazi kasnije, rok od godinu dana je objavljen ranije. Rok od četiri mjeseca i deset dana je, dakle, objavljen kasnije stavljajući van snage prethodni rok, a sam poredak čitanja ne mora pratiti slijed i raspored objavljivanja.

Učenjaci su saglasni da je rok od nekoliko mjeseci izvan snage stavio rok od godinu dana, kao što smo to već izložili, da se oporuka muža na samrti ženi o izdržavanju i smještaju stavlja izvan snage ako

²⁵⁶ Usporediti: Mālik, *Al-Muwaffaʿ*, str. 369. (Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Mā ḡāʿ fī al-iḥdād*, br. 13.). Ovaj hadis prenose i: Al-Buḥārī (*Al-Ṣaḥīḥ*, VIII, str. 241., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Ṭahidd al-mutawaffā ʿanhā zawḡuhā arbaʿa ašhur wa ʿašran*, br. 4.671.), Muslim (*Al-Ṣaḥīḥ*, X, str. 87., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Wuḡub al-iḥdād fī ʿidda al-wafāh wa taḥrimuhu fī ḡayr ḡālik illā ṭalāṭa ayyām*, br. 1.486.), Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, II, str. 290., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Iḥdād al-mutawaffā ʿanhā zawḡuhā*, br. 2.299.), Al-Nasāʿi (*Al-Sunan*, VI, str. 201., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Tark al-zina li al-ḥadda al-muslima dūn al-yahūdiyya wa al-naṣrāniyya*). Hadis prenosi i Al-Ṭabari (*Al-Taḥsīn*, V, str. 82-84., pod brojevima: 5.076. i 5.080.).

²⁵⁷ Ibn Manẓūr veli da *ḥiṣṣ* znači *kutija* u kojoj se drži tamjan, a označava i *beduinski kućerak*. U govoru označava sasvim prizeman i mizeran kućerak, a tako se imenuje zbog tjeskobe i svijanja u njoj zakrpa i zakrpanca (*Lisān al-ʿArab*, VI, str. 286., lekssem br. 4.102.).

²⁵⁸ Ibn Manẓūr je ovaj hadis citirao prilikom komentarisanja leksema *faḍaḍa*, u sklopu kojega kaže: "Ibn Muslim tvrdi da je žitelje Hidžaza pitao šta znači *iftiqād* pa su mu rekli da se žena koja izdržava rok ne kupi, ne koristi vodu, ne reže nokte, niti se češlja, tako da s istekom godine dana izlazi s najružnijim izgledom. Tad uzima balegu, njom se potare po licu, jedva živa izlazeći, i time prekida rok čekanja." Rekao je i: "Ko se potare balegom, nešto je okončao, kao kad žena bude pod rokom i prekine ga, izađe vodeći magarca" (vidjeti: *Lisān al-ʿArab*, VII, str. 206., lekssem br. 4.588.).

žena nije zatrudnjela, ali se razilaze kad se radi o izdržavanju trudnice umrloga, o čemu ćemo govoriti na odgovarajućem mjestu. No, nema sumnje da se ovaj ajet odnosi na žene koje nisu u trudnoći.

Učenjaci se nisu usaglasili oko roka trudnice čiji je muž umro nudeći tri različite mogućnosti. 'Alī kaziva, a to je predaja koja potiče od Ibn 'Abbāsa: 'Rok važi dok postoji jedan od dva razloga, koji duže potraje.' 'Umar, 'Abdullāh, Zayd ibn Tābit, Ibn 'Umar, Abū Hurayra i drugi tvrde: 'Rok joj je dok ne rodi dijete', a od Al-Ḥasana se prenosi da je rok dok ne rodi dijete i ne očisti se nakon porođaja, jer se ne može udati dok joj krv curi. 'Alī je bio na stanovištu da riječi Uzvišenoga: *četiri mjeseca i deset dana* obavezuju na rok od nekoliko mjeseci, a riječi Uzvišenoga: *Trudne žene čekaju sve dok ne rode. A onome ko se Allaha boji, On će sve što mu treba učiniti dostupnim* (Al-Ṭalāq, 4.), obavezuju na pridržavanje roka do rađanja, pa je sučelio dva ajeta u izvođenju odredbe u vezi sa ženom čiji muž je umro. Iz toga je izveo stav da u određivanju roka snagu ima razlog od dva koji duže potraje, porođaj ili istek mjeseci. 'Abdullāh ibn Mas'ūd je rekao: 'Ko želi, mogu mu dokazati da su riječi Uzvišenoga: *Trudne žene čekaju sve dok ne rode* objavljene poslije Njegovih riječi: *četiri mjeseca i deset dana*²⁵⁹ te je, prema onome što je naprijed izneseno, postignuta saglasnost svih da se Njegove riječi: *Trudne žene čekaju sve dok ne rode* odnose i na raspuštenicu i na hudovicu, iako su navedene nakon što je spomenut razvod, zato što su svi za određivanje roka čekanja u obzir uzimali prvenstveno trudnoću budući da svi kažu: 'Ako je trudna, istekom nekoliko mjeseci ne prestaje njen rok čekanja, već tek nakon rađanja.' Zato Njegove riječi: *Trudne žene čekaju sve dok ne rode* treba uzeti kao mjerodavne i obavezujuće i ne treba s njima miješati mjesece.

Na to ukazuje i to što se rok od nekoliko mjeseci odnosi na one čiji muž nije umro. Na to, također, ukazuje i to što se riječi Uzvišenoga: *Raspuštenice neka čekaju tri mjesečna pranja* (Al-Baqara, 228.) primjenjuju na raspuštenice, a ne na trudnice, kao i to što pranja nisu kao uvjet postavljena u vezi sa trudnoćom trudnice, već je rok i trudnice raspuštenice rađanje, a ne ispunjenje mjesečnih pranja. Moguć je i da trudnoća i pranja budu spojena u roku tako što se ne računa rok do rađanja dok ne prođe vrijeme od tri pranja. Takav treba biti rok trudnice čiji muž je umro, a to je trudnoća kojoj se ne pribrajaju mjeseci. Od 'Amra ibn Šu'ayba, koji prenosi od svoga oca, a on od djeda, prenosi se da je kazivao: 'Pitao sam Allahovog Poslanika u vezi s ajetom: *Trudne*

²⁵⁹ Ovu predaju navodi Al-Ṭabari (*Ġāmi' al-bayān*, Dār al-fikr, Bayrut, 1405., XIV, str. 142.).

žene čekaju sve dok ne rode, da li se on odnosi i na raspuštenice i na hudovice?' On je odgovorio: 'I na jedne i na druge.'²⁶⁰ U vezi s tim, Umm Salama prenosi da je Subay'a bint al-Ḥārīt rodila četrdeset dana nakon smrti muža i Allahov Poslanik joj je preporučio da se uda. Manšūr prenosi od Ibrāhīma, on od Al-Aswada, a on od Abū Sanābila ibn Ba'kaka da je Subay'a bint al-Ḥārīt rodila svega dvadeset i nešto dana nakon muževe smrti, a Allahov Poslanik joj je preporučio da se uda. Ovaj hadis se prenosi pouzdanim putevima predaje i niko ga ne može preinačavati, a povrh toga njega podržava i ono što se vidi iz jasnih poruka Allahove (dž.š.) Knjige.²⁶¹

Drugi primjer. U komentaru riječi Uzvišenoga: *i sigurno ću im narediti pa će stvorenja Allahova mijenjati* (Al-Nisā, 119.) kaže: "O tome postoje tri predaje: jedna je od Ibn 'Abbāsa, a prenose je Ibrāhīm (al-Naḥa'i), Muğāhid, Al-Ḍaḥḥāk i Al-Suddi: 'Ovdje se misli na mijenjanje Allahove vjere, tako što će im on (Iblis) dozvoljavati zabranjeno, a zabranjivati dozvoljeno', što potvrđuju riječi Uzvišenoga: *ne treba da se mijenja Allahova vjera, jer to je prava vjera, ali većina ljudi to ne zna* (Al-Rūm, 30.). Druga predaja je od Anasa i Ibn 'Abbāsa, a prenose je Šahr ibn Ḥawšab, 'Ikrima i Abū Šālih: 'To se odnosi na kastriranje (domaćih životinja).' U trećoj predaji, koja se prenosi od 'Abdullāha i Al-Ḥasana, kaže se: 'To se odnosi na tetoviranje.'²⁶² Qatāda od Al-Ḥasana prenosi da on ništa loše nije gledao u tome da se kastriraju mužjaci tovarnih životinja. Isto se prenosi i od Ṭāwūsa i 'Urwe. Od Ibn 'Umara se, pak, prenosi da je zabranjivao kastriranje. Ibn 'Abbās je rekao: 'Kastriranje je nesumnjivo mučenje životinje', nakon čega je proučio ajet: *i sigurno ću im narediti pa će stvorenja Allahova mijenjati*.

²⁶⁰ Vrlo slično Al-Ṭabari, u komentaru 4. ajeta sure Al-Ṭalāq, prenosi od 'Amra ibn Šu'ayba, a on od Sa'ida al-Musayyaba, on od Ubayya ibn Ka'ba, koji kaže: "Kad je objavljen ajet: *Trudne žene čekaju sve dok ne rode*, pitao sam: 'Allahov Poslaniče, je li se to odnosi i na hudovice i na raspuštenice?' Odgovorio je: 'Da' (vidjeti: *Ġāmi' al-bayān*, XIV, str. 143.). Istu predaju navodi Ibn Kaṭir u komentaru ovog ajeta dodajući da je prenosi i Ibn Abi Ḥatim.

²⁶¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 501-503. Hadis prema kazivanju Subay'e bint al-Ḥārīt bilježe i: Al-Nasā'i, po osnovama triju puteva prenošenja (*Al-Sunan*, VI, str. 190-193., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *'Idda al-mutawaffā 'anhā zawġuhā idā kāna ḥāmilān*, br. 83., 85.) i Aḥmad (*Musnad al-Kūfiyyīn*, br. 17.964.; *Bāqī musnad al-anṣār*, br. 20.490.).

²⁶² Kazivanja iznesena u drugoj predaji citira Al-Ṭabari (*Al-Tafsīr*) kako slijedi: kazivanje Anas ibn Mālīka (IX, str. 215., br. 10.449.), kazivanje Ibn 'Abbāsa (IX, str. 215., br. 10.448.), 'Ikrimino kazivanje (IX, str. 217., br. 10.462.), dok predaju Šahra ibn Ḥawšaba citira 'Abd al-Razzāq al-Šan'āni (*Al-Tafsīr*, Taḥqīq: Maḥmūd Muḥammad 'Abduh, Doktorska disertacija, I, str. 427.).

‘Abdullāh ibn Nāfi‘ od svoga oca, a on od ‘Umara, prenose da je kazao: "Allahov Poslanik je zabranio kastriranje deve mužjaka."²⁶³

Treći primjer. Prilikom komentaranja riječi Uzvišenoga: *i dogovaraj se s njima* (Āli ‘Imrān, 159.) navodi zamašan broj kazivanja uglednih tabi‘ina polemišući s nekima i kritikujući ih. Tako veli: "Ljudi se razilaze oko značenja Allahove (dž.š.) zapovijedi upućene Poslaniku da se dogovara, posebno oko mogućnosti da je bilo dovoljno ono što je putem Objave došlo pa da Poslanikovi drugovi shvate šta je ispravan stav. Qatāda, Al-Rabi‘ ibn Anas i Muḥammad ibn Ishāq tvrde: 'Njegova zapovijed im je godila i uzdizala im značaj, jer su postali neko u čiji stav se ima povjerenje, do čijeg mišljenja se drži.' Sufyān ibn ‘Uyayna veli: 'Naredio mu je da se savjetuje kako bi se zajednica povela za njim i da to ne smatra nedostatkom kao što je i njih Allah (dž.š.) pohvalio zbog toga što se međusobno dogovaraju.' Al-Ḥasan i Al-Ḍaḥḥāk vele: 'Tako su im spojene dvije stvari u dogovaranju: uvažavanje ashaba i ugledanje članova zajednice na Poslanika (s.a.v.s.) u tome.' Neki učenjaci ističu: 'Njegova zapovijed o dogovaranju odnosi se samo na ono o čemu nije izneseno dokraja jasno određenje.'²⁶⁴

Među takve spadaju oni koji kažu da se zapovijed o dogovaranju odnosi samo na stvari ovog svijeta. To su oni koji odbijaju mogućnost da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) išta, o bilo čemu što se tiče temelja vjere, izrekao putem idžtihada, već samo o onome što se tiče ovog svijeta. Zato je bilo moguće da se Vjerovjesnik pomogne i njihovim mišljenjem o tome, da u vezi s tim obrati pažnju što boljoj koordinaciji i slijedu stvari, oko onog što je bilo moguće da uredi i bez dogovaranja i konsultovanja s drugovima. Ḥabbāb ibn al-Mundir je na dan Bitke na Bedru Vjerovjesnika (s.a.v.s.) posavjetovao da odsjedne pored vode, a on je to prihvatio. Sa‘d ibn Mu‘ād i Sa‘d ibn ‘Ubāda su ga na dan Bitke na Hendeku posavjetovali da odustane od primirja s plemenom Gatafan tako

²⁶³ *Aḥkām al-Qur‘ān*, II, str. 353. Preostale predaje su navedene kako slijedi: Predaju od Al-Ḥasana navodi ‘Abd al-Razzāq al-Šan‘ānī (*Al-Taḥṣīn*, I, str. 427.), Al-Ṭabarī (*Al-Taḥṣīn*, IX, str. 216, br. 10.453.); predaju Ibn ‘Abbāsa navodi Al-Ṭabarī (*Al-Taḥṣīn*, IX, str. 215., br. 10.451.), a hadis čija predaja počinje od Ibn ‘Umara prenosi Al-Hayṭamī (*Ma‘ānī al-zawā‘id*, V, str. 265.), dodajući: "Prenosi Aḥmad, a u predaji učestvuje i ‘Abdullāh ibn Nāfi‘, a on je slab (*da‘if*) prenosilac."

²⁶⁴ Sva kazivanja koja ovdje citira Al-Ḡaṣṣās, navodi Al-Ṭabarī (*Ḍa‘imī al-bayān*, VII, str.343-346. pod slijedećim rednim brojevima: Qatādino kazivanje pod br. 8.126., Al-Rabi‘ovo pod br. 8.127., Ibn Ishāqovo pod br. 8.128., Ibn ‘Uyaynino pod br. 8.131., Al-Ḥasanovo pod br. 8.130., Al-Ḍaḥḥākovo pod br. 8.129.), što pruža još jedan dokaz da je Al-Ḡaṣṣās imao dobre uvide u Al-Ṭabarijevo tefsirsko djelo i da ga je znatno koristio.

što će im se dati dio plodova u Medini, da odstupe, što je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) prihvatio.

Druga grupa veli: 'Naređeno mu je bilo da se s njima dogovara u stvarima vjere, u vezi sa zbivanjima o kojima nije stigla objava Allahovim (dž.š.) nadahnućem, kao i u stvarima ovog svijeta, o kojim se prosuđuje putem mišljenja pretežne većine. U tom smislu se s njima dogovarao na dan Bitke na Bedru oko zarobljenika, premda je to pitanje koje se tiče vjere. Kad bi ih Vjerovjesnik konsultovao, a oni iznijeli svoje poglede, sve bi zajedno s njima razmotrio, da bi postupio po onome što je idžtihadom dokučio, a to je bilo višestruko korisno. Jedna od praktičnih koristi bila je to što se ljudima davalo na znanje da je put traženja praktičnog rješenja i prosudbi o svemu što se zbiva, a o njemu nije u zakonu iznesena jasna definicija, idžtihad i stav pretežne većine; druga je to što su se ashabi time podsjećali na položaj Vjerovjesnikovih drugova, mudžtehida i aktera misli koje je moguće slijediti samim tim što ih je Uzvišeni Allah udostojio položajem na kojem ih Vjerovjesnik (s.a.v.s.) konsultuje, zadovoljan što su njihova promišljanja i razmatranja saglasna s definicijama Allahovih (dž.š.) propisa; treće je to što im se savjest time umirivala jer, da nije tako, Allah Vjerovjesniku ne bi zapovjedio da se s njima dogovara, što jasno govori o njihovoj pouzdanosti, ispravnosti vjere, njihovom mjestu u tokovima razvoja nauke i opravdanosti idžtihada u prosuđivanju o zbivanjima o kojima nema jasnih zakonskih tekstova, kojih će se zajednica pridržavati nakon Vjerovjesnikove (s.a.v.s.) smrti.

Nije moguće, dakle, da zapovijed o dogovaranju ima smisao tek da godi Vjerovjesnikovim drugovima i uzdiže im značaj, da se drugi članovi zajednice ugledaju na njega u tome jer, da su znali da se i pored ulaganja velikog truda u razmatranju rješenja o kojem su bili konsultovani i iznošenja prihvatljivog stava o tome o čemu su pitani, po njemu neće postupiti niti će se prihvatiti s bilo koje strane, onda to ne bi značilo ugodnosti za njih i uzdizanje njihovog značaja, već bi to prije bilo odbijanje i davanje do znanja da su im stavovi neprihvatljivi i neprimjenjivi. To je, dakle, neodrživo tumačenje, sadržaj bez ikakvog smisla.²⁶⁵

Primjeri Al-Ğaššāšovog pozivanja u tefsiru na mišljenja prenesena od prethodnika iz prvih generacija islama veoma su brojni, a mi smo se zadovoljili isticanjem spomenutih.

²⁶⁵ *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 51-52.

Al-Ğaṣṣāṣovo postupanje s *tradicionalnim*

Studirajući Al-Ğaṣṣāṣovo tefsirsko djelo, primijetili smo da se autor prema *tradicionalnom* (*ma'tūr*) odnosi na jedan od slijedećih načina:

1. sabiranje i usaglašavanje, kad god je to moguće, kazivanja prethodnika koja su prenesena u komentaru nekog ajeta, uz stavljanje ajeta u kontekst svega što je navedeno u kazivanjima;

2. selektivni odabir kazivanjā nakon provedene naučne kritike zato što je lanac prenosilaca slab ili zato što je smisao datog kazivanja slab u poređenju s nekim kazivanjem koje ima snažniji smisao;

3. nizanje kazivanjā bez ikakvog komentara ili polemisanja s njima.

Na stranicama koje slijede iznijet ćemo primjere navedenih obrazaca primijenjene u njegovom tefsiru.

1. Sabiranje i usaglašavanje kazivanja prethodnika koja su zabilježena i stavljanje ajeta u kontekst svega što je navedeno

Naprijed smo već istaknuli da je jedno od izrazitih obilježja Al-Ğaṣṣāṣovog tefsira to što je autor istinski nastojao da, kad god je to moguće, sabere i usaglasi kazivanja prethodnika koja se navode u komentaru nekog ajeta. On nije posezao za metodom 'preferirajućeg kazivanja' osim u iznuđenim prilikama, tj. kada se ni na koji način nije mogao uspostaviti sklad među tim kazivanjima. Njegovo nastojanje u sabiranju i sravnavanju nije se svodilo samo na kazivanja prethodnika zabilježena u tefsiru, već je sabiranjem obuhvatio i kazivanja o različitim povodima koja su prenesena u vezi s obrazlaganjem povoda objavljivanja datog ajeta ili brojnim smislovima koje sadrži kur'anski tekst. U svemu tome on je ozbiljno nastojao da sve sabere i usaglasi. Zato se taj način postupanja i smatra važnim obilježjem njegovog tefsira, pogotovo ako se ima u vidu pravilo koje su ustanovili poznavaoči usulske znanosti koje kaže da usaglašavanje ima prednost nad protežiranjem, da protežiranje podrazumijeva odbacivanje i negiranje brojnih kazivanja i pogleda koji nisu lišeni naučne vrijednosti.

Naprijed smo naveli neke primjere u kojima Al-Ğaṣṣāṣ usaglašava predaje zabilježene od prethodnika u tefsiru. Njima bismo ovdje pridružili još dva primjera.

U komentaru riječi Uzvišenoga: *Hadž je u određenim mjesecima. Onom ko se obaveže da će u njima obaviti hadž nema snošaja sa ženama (rafaṭ) i nema ružnih riječi. Nema ni svađe u danima hadžda* (Al-Baqara, 197.) kaže: "Prethodnici su se razilazili oko tumačenja riječi *rafaṭ*. Ibn 'Umar je rekao: 'To je spolno općenje', a od Ibn 'Abbasa se prenosi isto

to. Od njega se prenosi i da je to aludiranje u razgovoru na spolni snošaj sa ženama, a isto se prenosi i od Ibn Al-Zubayra. Od Ibn 'Abbāsa se prenosi da je, dok je bio pod ihramom, spjevao distih: *One šutke pored nas hode, kao ptice kad traže vode*. Kad je upitan šta to znači, rekao je: '*Rafaʿ* je samo navođenje žena da spominju spolno općenje.' 'Aṭā' je rekao: '*Rafaʿ* je spolno općenje, a sve drugo je ružan govor.' 'Umar ibn Dīnār je rekao: 'To je spolno općenje i drugo u vezi sa ženama.'²⁶⁶

Nakon što je naveo ove tvrdnje prethodnika, Al-Ġaṣṣāš se dao na njihovo usaglašavanje i usklađivanje izlažući: "Kaže se da je osnovno značenje riječi *rafaʿ* u jeziku sramotno izražavanje u govoru, aludiranje na spolno općenje pokretima ruke, namigivanjem i sl. Ako je to tako, zabrana spolnog općenja je obuhvatila i sve vidove *rafaʿa* za vrijeme hadža budući da postoji usaglašenost svih od kojih se prenosi tumačenje da je spolno općenje ono šta se želi istaknuti ovim ajetom...", da bi nastavio: "Sve što je u vezi sa značenjima navedeno od prethodnika može da bude ono što Uzvišeni Allah poručuje, pa se onome ko je pod ihramom zabranjuje vrijeđanje, sumnjičenje, ružne riječi i drugi vidovi griješenja, a ajet sadrži zapovijed da se jezik i spolni organ čuvaju od svega što može dovesti do griješenja. Ako su griješenje i ružne riječi već bili zabranjeni i prije oblačenja ihrama, onda je Allah jasno naznačio njihovu zabranu čovjeku pod ihramom iz uvažavanja digniteta ihrama te stoga što je griješenje pod ihramom teže i pogubnije nego li bez ihrama, onako kako je rekao Vjerovjesnik (s.a.v.s.): 'Ako neko od vas bude postio, neka ostavi bezobrazluk i prostakluk. Ako neko prema takvome iskaže prostakluk, neka kaže: 'Ja sam postač!' Priča se da je Al-Faḍl ibn 'Abbās od Muzdelife do Mine išao pored Allahovog Poslanika (s.a.v.s.), osvrtao se na žene i zagledao ih. Tada mu je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) lice zakrenuo i rekao: 'Ovo je dan u kojem se oprašta onom ko uzmogne kontrolisati svoj sluh i svoj pogled.'²⁶⁷

Drugi primjer nalazimo u komentaranju riječi Uzvišenoga: *Sjećajte se vi mene, i ja ću se vas sjetiti* (Al-Baqara, 152.). Tu je primjetno da Al-Ġaṣṣāš navodi brojne stavove ne vezujući ih za aktere, a

²⁶⁶ Sve ove predaje citira Al-Ṭabarī u djelu *Ġāmiʿ al-bayān*. Mi smo ih već naprijed citirali u drugom poglavlju, kad smo govorili o Al-Ġaṣṣāšovim izvorima za tradicionalni tefsir.

²⁶⁷ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 372-373. Hadise prenose Al-Buḥārī i Muslim (*muṭtafaʿ al-ʾalayh*). Prvi hadis: Al-Buḥārī (*Al-Ṣaḥīḥ*, III, str. 288., Kitāb: *Al-Ṣawm*, Bāb: *Faḍl al-ṣawm*, br. 1.707.); Muslim (*Al-Ṣaḥīḥ*, VIII, str. 217., Kitāb: *Al-Ṣiyām*, Bāb: *Aḥlāq al-Ṣāʾim*, br. 1.151.). Drugi hadis: Al-Buḥārī (*Al-Ṣaḥīḥ*, III, str. 80., Kitāb: *Al-Ḥaḡḡ*, Bāb: *Wuḡūb al-ḥaḡḡ wa faḍluhu*, br. 1.369.); Muslim (*Al-Ṣaḥīḥ*, IX, str. 461., Kitāb: *Al-Ḥaḡḡ*, Bāb: *Al-Ḥaḡḡ ʿan al-ʿaḡāʾiz*, br. 1.334.). Hadisi se navode i u brojnim drugim hadiskim djelima, naročito u sunenima i musnedima.

onda ih na sebi svojstven način, tako što "formulacija odgovara svim smislovima", nastoji usaglasiti, nakon čega takav postupak brani iznoseći hipotetički jedan prigovor koji bi mogao nekome naumpasti. U vezi s tim kaže: "Riječi Uzvišenoga: *Sjećajte se vi mene, i ja ću se vas sjetiti* sadrže zapovijed o sjećanju na Uzvišenog Allaha, a mi Ga se možemo na razne načine sjećati. U vezi s tim se od prethodnika prenose različite tvrdnje. U njima se kaže: 'Sjetite Me se pokornošću prema Meni, Ja ću se vas sjetiti Svojom milošću.' U drugoj se kaže: 'Sjetite Me se sa zahvalnošću na milosti, Ja ću se vas sjetiti sa zahvalnošću na pokornosti.' Prema jednoj se kaže: 'Sjetite Me se sa zahvalnošću, Ja ću vas se sjetiti s nagradom.' U jednoj se kaže: 'Sjetite Me se s molbom, Ja ću se vas sjetiti s odgovorom.'²⁶⁸

Formulacija podrazumijeva sve navedene smislove. Svi oni su poruka Uzvišenog Allaha iskazana navedenim riječima. Ako bi se prigovorilo: 'Nije moguće da sve to bude poruka Uzvišenog Allaha iskazana samo jednom formulacijom, jer je to zajednička riječ za različita značenja', odgovaramo mu: 'Nije baš tako, jer svi vidovi sjećanja na Allaha, uprkos raznovrsnosti, proizlaze iz jednog smisla, a to je kao kad se radi o imenici koja označava *ljudsko biće* koje obuhvata i muškarca i ženu, ili naziv za *braću* koja obuhvata različitu braću, ili *društvo* i sl. Pa iako odgovara različitim smislovima pojava po kojoj je ukupnost nazvana, ima jedan smisao. Tako i sjećanje na Uzvišenog Allaha, nakon što mu je smisao bio pokornost prema Njemu, tako što se manifestovala sad izgovorom pomoću jezika, sad djelom pomoću ruku, sad uvjerenjem pomoću srca, sad mislima na osnovama zapažanja i dokaza, sad veličajući Ga, sad moleći Ga, postalo je moguće da se sve što se željelo izrazi istom formulacijom, kao što je moguće da se riječju *pokornost* poželi izraziti mnoštvo pokornosti, uprkos njihovoj raznovrsnosti, ako se o njoj radi u općem smislu, kao u riječima Uzvišenoga: *pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku...* (Al-Nisā', 59.), istovjetno kao što je moguće i da griješnje bude u cijelosti obuhvaćeno izricanjem zabrane. Tako riječi Uzvišenoga: *Sjećajte se vi mene* obuhvataju zapovijed o svim vidovima sjećanja, među koja spadaju razni vidovi pokornosti, kao najuopćenija sjećanja, a koja mogu biti jezikom, u vidu veličanja, hvaljenja i zahvaljivanja na blagodatima. Ona mogu biti i u vidu obraćanja molbom, u vidu obraćanja ljudima s dokazima o Njegovoj

²⁶⁸ Neke od ovih predaja navodi Al-Ṭabarī u sklopu svoga komentara ovog ajeta pripisujući ih Sa'īdu ibn Ġubayru, Al-Rabī' u ibn Anasu i Al-Sudīju (vidjeti: *Ġāmi' al-bayān*, IX, str. 211-212., predaje br. 2.312-2.314.). Navodi ih i Ibn Kaṭīr, dodatno ih pripisujući i Al-Ḥasanu al-Baṣrīju, Ibn 'Abbāsu, Muğāhidu i Abū al-ʿĀliyyi (vidjeti: *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿaẓīm*, I, str. 197., Dār al-fikr, Bayrūt, 1401/1980.).

jednoći, Njegovim zakonima, te najzad sjećanje mislima na dokaze i znakove Njegove svemoći i uzvišenosti. Ovo je najvrjednije sjećanje, a sva ostala samo počivaju i slijede ovo. Njime se izražava punina značenja, jer se mir i pouzdanost sastoji u tom. Uzvišeni Allah kaže: *a srca se doista, kad se Allah spomene, smiruju* (Al-Raʿd, 28.), a to znači: da je sjećanje srcem zapravo razmišljanje o Allahovim (dž.š.) dokazima, znakovima i argumentima pa, što se više razmišlja, stiže se sve jače pouzdanje i mir. Stoga je to najvrjednije sjećanje, jer utemeljenost i čvrstina preostalih sjećanja počiva na čvrstini toga sjećanja. Od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) se prenosi da je rekao: 'Najbolje sjećanje je ono skriveno.' Ibn Qāniʿ nam je, isto tako, kazao: 'Pričao nam je ʿAbd al-Malik ibn Muḥammad rekavši: Kazao nam je Musadded rekavši: Kazao nam je Yaḥyā koji prenosi od Usāme ibn Zayda, a on od Muḥammada (Ibn ʿAbd al-Raḥmān ibn Abi Labība), a on od ʿAbd al-Raḥmāna, a on od Saʿda ibn Mālīka, koji je čuo Vjerovjesnika (s.a.v.s.) kad je rekao: 'Najbolje sjećanje je ono koje je skriveno, a najbolja opskrba je ona koja je dovoljna.'²⁶⁹

Al-Ġaṣṣāš je obrazložio razloge ozbiljnog nastojanja da sabere i usaglasi sve predaje zabilježene od prethodnika u tefsiru. Ovo zbog toga što su prethodnici bili znalci jezika, koji su dobro znali leksiku, moguća i nemoguća značenja izraza, pa ukoliko su se razilazili u tumačenju nečeg iz Kur'ana, to je dokazivalo da je moguće da taj kur'anski tekst bude višeznačan budući da bi bilo nemoguće tumačenje date riječi nemogućim značenjem. To je jasno istaknuo u komentaru riječi Uzvišenoga: *a ako odluče da se rastave, pa Allah doista sve čuje i zna* (Al-Baqara, 227.) gdje, nakon što je naveo brojne tvrdnje prethodnika, ističe da ajet "može biti protumačen na različite načine kako se navodi od prethodnika, jer da to nije moguće, zacijelo ih prethodnici ne bi tako tumačili, budući da nije dozvoljeno tumačenje riječi značenjem koje ona ne prihvata, a prethodnici su bili znalci jezika koji su dobro znali riječi i njihova raznolika značenja. Prema tome, ako se oni i nisu usaglasili oko tih verzija, to dokazuje da ih jezička formulacija pretpostavlja."²⁷⁰

Zato smo, prilikom čitanja djela *Aḥkam al-Qurʾān*, mogli primijetiti da Al-Ġaṣṣāš često koristi sinonimne izraze za sabiranje i usaglašavanje, nakon što navede tvrdnje prethodnika ili istakne verzije interpretirane u komentaru datog ajeta. U tom smislu kaže: "Treba pretpostaviti da se značenja dviju riječi prožimaju", ili: "Nema zapreke da Allahova poruka

²⁶⁹ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 112-113. Hadis prenosi Ahmad na tri mjesta u *Al-Musnadu*. (Vidjeti: *Musnad al-ʿašara al-mubaššarīn bi al-ġanna*, pod br. 1.397., 1.477. i 1.437.)

²⁷⁰ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 436. Isto se navodi i na I, str. 441.

bude sadržana u svemu ovome", ili: "Nema zapreke da se shvati da su svi ovi smislovi obuhvaćeni porukom ovog ajeta s obzirom na to da ih formulacija pretpostavlja te što ih je moguće spojiti zajedno po tome što ne postoje nikakvo protuslovlje i međusobno pobijanje."²⁷¹

2. Selektivni odabir kazivanja prethodnika zabilježenih u tefsiru

Drugi primjetan vid Al-Ğaššāšovog postupanja prema predaji jeste selektivno odmjeravanje tvrdnji zabilježenih u komentaru i odabir one koja je pouzdanija i prijemčivija uz smisao ajeta, nakon provedene naučne kritike, bilo na osnovama ispitivanja slabosti lanca prenošenja ili slabosti u području smisla, kad se smisao uspoređi s nekim sličnim a snažnijim. Može se reći da je jedan od važnijih razloga koji je Al-Ğaššāša natjerao na to bila činjenica da su se tradicijske tvrdnje znale kositi sa stavovima njegovog mezheba i da su bile argument njegovih oponenta. Zato ga na brojnim mjestima u tefsiru vidimo kako nastoji takve tvrdnje i predaje protumačiti na način da od njih otkloni mogućnosti koje su njegovi protivnici koristili u dokazivanju onoga što su željeli. Zato nema ništa neobično u tome što je Al-Ğaššāš, koji je bio poznat po čvrstoj privrženosti hanefijskom mezhebu, zainteresovan za pobijanje dokaza njegovih protivnika, pogotovo zato što je živio u vrijeme u kojem su mezhebske surevnjivosti poprimale mnogovrsne oblike u većini islamskih krajeva, a naročito u Bagdadu.²⁷²

Znameniti akteri kritičkog proučavanja hadisa hvalili su Al-Ğaššāša sa stanovišta poznavanja hadisa, prenosilaca i njihovih slabosti. Među istaknutim učenjacima prije svih treba istaknuti Šams al-Dīna al-Dahabija, koji Al-Ğaššāša opisuje kao "čovjeka koji je bio autoritet u hadisu, zbog hadisa mnogo putovao, a u svojim djelima pozivao se na hadise s neprekinutim lancima prenošenja".²⁷³ U djelu *Tāriḥ al-islām* za Al-Ğaššāša je rekao: "Njegova djela dokazuju bogato memorisanje i pronicljivo posmatranje hadisa", zbog čega je u djelu *Taḍkira al-ḥuffāz* (*Leksikon hafiza hadisa*) i navedena njegova biografija.²⁷⁴

Čitalac Al-Ğaššāšovog tefsira, dok ga čita, ima osjećaj da se našao pred značajnom hadiskom enciklopedijom, bilo da ga posmatra sa stanovišta mnoštva hadisa i predaja od prethodnika koje Al-Ğaššāš

²⁷¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 47., 310., 318. i druga mjesta.

²⁷² Vidjeti: Al-Našāmī, *Al-Imām Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Ğaššāš*, str. 23.

²⁷³ Vidjeti: *Siyar a 'lām al-nubalā'*, XVI, str. 340.

²⁷⁴ Vidjeti: *Tāriḥ al-islām*, događaji od 351-380. h. godine, str. 432.; *Taḍkira al-ḥuffāz*, III, str. 959.

navodi u fikhskim polemikama i analizama, bilo sa stanovišta poznavanja hadiske nauke i njenih nosilaca. Izvanredno poznavanje hadiske nauke Al-Ġaṣṣāṣ često koristi u tefsiru, naročito prilikom opovrgavanja protivničkih dokaza i obaranja njihove uvjerljivosti.

Na stranicama koje slijede donijet ćemo nekoliko primjera koji govore o obrascima selektiranja hadisa i predaja korištenih u tefsiru te kako je odabirao one koje je procjenjivao kao ispravne. Navedeni primjeri potvrđuju da je ovaj znameniti učenjak uistinu izvanredno vladao hadiskom naukom, a uz to je dobro poznao prenosioce i njihove slabosti.

Prvi obrazac. U komentaru časnog ajeta: *I dok su Ibrahim i Ismail temelje Hrama podizali, oni su molili: "Gospodaru naš, primi od nas, jer Ti, uistinu, sve čuješ i sve znaš"* (Al-Baqara, 127.) navodi neke predaje od prethodnika koje objašnjavaju ko je gradio hram Ka'be, nakon čega ih selektira, da bi odabrao onu koja je najprijemčivija i najbliža smislu ajeta. U vezi s tim kaže: "U njima ima neslaganja oko toga ko je od njih dvojice gradio Hram. Tako Ibn 'Abbās kaže: 'Ibrāhīm je zidao, a Ismā'il mu dodavao kamen.' Ovo dokazuje da je moguće glagol *zidati* pripisati obojici iako je tu jedan bio samo pomagač drugome. Zato bismo mi, u vezi s onim što je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) rekao 'Ā'iši: 'Kad bi ti umrla prije mene, ja bih te kupao i ukopao', da znači: 'Ja bih pomagao oko kupanja.' Al-Suddi i 'Ubayd ibn 'Umayr, pak, kažu: 'Njih dvojica su zajedno zidali.' U nekim nepouzdanim prenošenjima se kaže da je Ibrāhīm (a.s.) sam izgradio Hram, a da je Ismā'il u vrijeme izgradnje još bio nejak, što je netačno, budući da je Uzvišeni Allah njima naznačio da rade davši obojici na znanje da Hram trebaju zajedno podići, tamam to bilo i tako što je jedan zidao a drugi dodavao kamen. Dvije prve verzije su, dakle moguće, a treća je sasvim nemoguća."²⁷⁵

Drugi obrazac. On se ogleda u komentaranju ajeta o dugu, jasnije rečeno u komentaranju riječi Uzvišenoga: *I navedite dva svjedoka, dva muškarca vaša, a ako nema dvojice muškaraca, onda jednog muškarca i dvije žene, koje prihvatate kao svjedoke* (Al-Baqara, 282.), uz koje otvara poglavlje pod naslovom *Poglavlje o svjedoku i zakletvi*, gdje se bavi pitanjem presude na osnovu svjedočenja jednog svjedoka i zakletve potražiocu. Nakon što je iznio razilaženja fakiha o tom pitanju, preferirao je stav nevaljanosti takve presude. Potom je naveo dokaze onih koji su zastupali gornji stav, opovrgavajući ih i pojašnjavajući slabosti njihovih lanaca prenošenja i konfuznost sadržaja (*matn*). Tu iznosi slijedeće: "Oni koji prihvataju svjedočenje jednog svjedoka uz zakletvu, pozivaju se na

²⁷⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 97.

nejasne predaje u kojima se spominje presuda Vjerovjesnika (s.a.v.s.) na osnovu navedenog dokaza. Ja ću iznijeti i razjasniti šta takve predaje sadrže: Jedna predaja je ono šta je kazao 'Abd al-Raḥmān ibn Siymā rekavši: Kazao je 'Abdullāh ibn Aḥmad rekavši: Kazao mi je moj otac rekavši: Kazao nam je Abū Sa'īd rekavši: Kazao nam je Sulaymān rekavši: Kazao nam je Rabi'a ibn Abī 'Abd al-Raḥmān, koji prenosi od Sahla ibn Abī Šāliḥa, a on od Abū Hurayre, da je 'Allahov Poslanik presudio na osnovu zakletve i svjedočenja jednog svjedoka'. Slično prenosi i 'Uṭmān ibn al-Ḥakam od Zuhayra ibn Muḥammada, a on od Suhayla ibn Abī Šāliḥa, a on od svog oca, a on od Zayda ibn Tābita, a on od Vjerovjesnika (s.a.v.s.).

Drugi hadis je onaj koji je kazao Muḥammad ibn Bakr rekavši: Kazao nam je Abū Dāwūd rekavši: Kazali su nam 'Uṭmān ibn Abī Šaybā i Al-Ḥasan ibn 'Alī, da im je kazao Zayd ibn al-Ḥabbāb rekavši: Kazao nam je Sayf (znači Ibn Sulaymān al-Makkī) koji prenosi od Qaysa ibn Sa'da, a on od 'Amra ibn Dināra, a on od Ibn 'Abbāsa da je 'Allahov Poslanik presudio na osnovu zakletve i svjedočenja jednog svjedoka'. Muḥammad ibn Bakr nam je kazao rekavši: 'Kazao nam je Abū Dawūd rekavši: Kazali su nam Muḥammad ibn Yaḥyā i Salama ibn Šabīb rekavši: Kazao nam je 'Abd al-Razzāq rekavši: Prenio nam je Muḥammad ibn Muslim koji prenosi od 'Amra ibn Dināra, s pripadajućim lancem prenošenja i smislom. Kazao nam je i 'Abd al-Raḥmān ibn Siymā rekavši: Kazao nam je 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad rekavši: Kazao mi je moj otac rekavši: Kazao nam je 'Abdullāh ibn al-Ḥārīṭ rekavši: Kazao nam je Sayf ibn Sulaymān koji prenosi od Qaysa ibn Sa'da, a on od 'Amra ibn Dināra, a on od Ibn 'Abbāsa da je 'Allahov Poslanik presudio na osnovu zakletve i svjedočenja jednog svjedoka.' 'Amr veli: To važi samo kad se radi o imovini. Sayf ibn Sulaymān nam je kazao rekavši: Kazao nam je 'Abdullāh ibn Aḥmad rekavši: Kazao mi je moj otac rekavši: Kazao nam je Wakī' rekavši: Kazao nam je Ḥald ibn Abī Karīma, koji prenosi od Ğa'fara da je 'Allahov Poslanik dozvolio svjedočenje čovjeka uz zakletvu onoga ko podiže optužbu'. Hadis prenose Mālik i Sufyān, od Ğa'fara ibn Muḥammada, a on od svoga oca, a on od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) da je 'on presudio na osnovu svjedočenja jednog čovjeka uz zakletvu'.²⁷⁶

²⁷⁶ Hadis nazvan *Qaḍā' al-Nabī (s.a.v.s.) bi al-yamīn ma'a al-šāhid*, zabilježen je na brojnim mjestima u *Al-Kutub al-tis'ah*. Prenosi ga Muslim (*Al-Šaḥīḥ*, XII, str. 380., Kitāb: *Al-Aqḍīya*, Bāb: *Wuḡūb al-ḥukm bi šāhid wa yamīn*). Iz reda autora djela pod naslovom *Al-Sunan* prenose ga: Al-Tirmidī (III, str. 618., Kitāb: *Al-Aḥkām*, Bāb: *Mā ḡā' li al-yamīn ma'a al-šāhid*, br. 1.343., 1.345.); Abū Dāwūd (III, str. 308., Kitāb: *Al-Aqḍīya*, Bāb: *Al-Qaḍā' bi al-yamīn wa al-šāhid*, predaje br. 3.608- 3.611.) Ibn Māḡa

Abu Bakr (al-Ğaṣṣāš) na to, pak, veli: "Zapreka da se ove predaje prihvate i da se u skladu s njima ustanovljuje propis u vezi sa svjedokom i zakletvom ima više vrsta: 1. nepouzdanost njihovog puta, 2. poricanje predaje od strane onog od koga se ona prenosi, 3. to što ih tekst Kur'ana pobija, 4. to što one, ukoliko se i oslobode slabosti i manjkavosti, ne mogu ići u prilog protivniku i 5. hipotetička saglasnost s Allahovom Knjigom.

Što se tiče nepouzdanosti puta prenošenja, hadis Sayfa ibn Sulaymāna je nepouzdan zbog slabosti samoga Sayfa ibn Sulaymāna te zbog toga što 'Amr ibn Dinār nije nikako mogao doći u situaciju da sluša Ibn 'Abbāsa, niti naš protivnik može nešto njime dokazivati. Kazao nam je 'Abd al-Raḥmān ibn Siymā rekavši: Kazao nam je 'Abdullāh ibn Aḥmad rekavši: Kazao mi je moj otac rekavši: Kazao nam je Abū Salama al-Ḥuzā'ī rekavši: Kazao nam je Sulaymān ibn Bilāl koji prenosi od Rabi'e ibn Abi 'Abd al-Raḥmāna, a on od Ismā'ila ibn 'Amra ibn Qaysa ibn Sa'da ibn 'Ubāde, a on od svog oca da su oni u knjizi Sa'da ibn 'Ubāde našli da je 'Allahov Poslanik presudio na osnovu zakletve i svjedočenja jednog svjedoka'. Da je on preuzeo nešto od 'Amra ibn Dināra, koji je preuzimao od Ibn 'Abbāsa, zacijelo bi ga spomenuo, a ne bi se zadovoljio onim što je našao u knjizi.

Kad se radi o Suhaylovom hadisu, Muḥammad ibn Bakr kaziva ističući: Kazao nam je Abū Dāwūd rekavši: kazao nam je Aḥmad ibn Abi Bakr Abū Muṣ'ab al-Zuhrī rekavši: Kazao nam je Al-Darāwardī koji preuzima od Rabi'e ibn Abi 'Abd al-Raḥmāna, a on od Suhayla ibn Abi Šāliḥa, a on od svog oca, a on od Abū Hurayre da je 'Allahov Poslanik presudio na osnovu zakletve i svjedočenja jednog svjedoka'. Abū Dāwūd kaže: 'Mujezin Al-Rabi' ibn Sulaymān u ovom hadisu dodaje: Prenio nam je Al-Šafi'ī od 'Abd al-'Azīza rekavši: Kad sam to spomenuo Suhaylu, rekao je: 'Rekao mi je Rabi'a, a on je za mene povjerljiv, da sam mu ja kazivao ovaj hadis, ali ja ga nisam zapamtio.' 'Abd al-'Azīz tvrdi: 'Suhayla je bila pogodila bolest koja mu je oslabila pamćenje te je zaboravio neke hadise dok ih je još uvijek preuzimao od Rabi'e, a on od svoga oca. Muḥammad ibn Bakr nam je kazao rekavši: Kazao nam je Abū Dāwūd rekavši: Kazao nam je Muḥammad ibn Dāwūd al-Iskandarānī rekavši: Kazao nam je Ziyād (znači Ibn Yūnus) rekavši: Kazao mi je Sulaymān ibn Bilāl koji prenosi od Rabi'e a prema smislu i

(II, str. 793., Kitāb: *Al-Aḥkām*, Bāb: *Al-Qaḍā' bi al-šāhid wa al-yamīn*, predaje br. 2.368-2370.). Navodi ga i Mālik u djelu *Al-Muwatta'*, str. 449., Kitāb: *Al-Aqḍiyya*, Bāb: *Al-Qaḍā' bi al-yamīn ma'a al-šāhid*, br. 5. kao i Aḥmad na brojnim mjestima u djelu *Al-Musnad*, pod brojevima predaje: 2.815., 13.760., 20.933. i 21.423.

lancu koji teku od Muṣ'aba. Sulaymān kaže: 'Sreo sam Suhayla i pitao ga o ovom hadisu, a on je odgovorio: 'Ne znam ga!' Kazao sam mu: 'Rabī'a mi ga je od tebe prenio!?' Odgovorio je: 'Ako ti ga je Rabī'a prenio od mene, onda ga prenosi tako što si ga ti čuo od Rabī'e, a on od mene!'"²⁷⁷

Abū Bakr (al-Ġaṣṣāš), na to kaže: "Na ovakvim hadisima ne može počivati vjerezakon stoga što u njima nije posvećena puna pažnja onima koji ga prenose i zato što se o njima ne zna sve potanko. Ako bi neko rekao: 'Moguće je da ga je prenio, pa kasnije zaboravio', mi mu odgovaramo: 'Moguće je da je nešto inicijalno umislio, pa je prenosio nešto što nije ni čuo. Znamo da je zadnji njegov stav bio negiranje istog i gubljenje svake veze s naukom.'

Navedene pojave jesu razlozi koji sprječavaju da se slična kazivanja prihvate u ustanovljavanju propisa. S druge strane, tu je i ono što nam je kazao 'Abd al-Rahmān ibn Saymā rekavši: Kazao nam je 'Abdullāh ibn Aḥmad rekavši: Kazao mi je moj otac rekavši: Kazao nam je Ismā'il koji prenosi od Sawwāra ibn 'Abdillāha koji kaže: Pitao sam Rabī'u, šta je 'sa svjedočenjem jednog svjedoka i zakletvom potražiocu?', a on mi je odgovorio: 'To sam našao u Sa'dovoj knjizi.' Da je Suhaylov hadis pouzdan (*ṣaḥīḥ*) kod Rabī'e, on bi ga naveo ne oslanjajući se na ono što je našao u Sa'dovoj knjizi. Kazao nam je 'Abd al-Rahmān ibn Saymā rekavši: Kazao nam je 'Abdullāh ibn Aḥmad rekavši: Kazao mi je

²⁷⁷ Ovu predaju doslovce navodi Abū Dāwūd u svom *Al-Sunanu*, III, str. 308., Kitāb: *Al-Aqdiya*, Bāb: *Al-Qaḍā' bi al-yamin wa al-šāhid*, br. 3.610-3.611.). Ovdje možemo zamisliti razinu Al-Ġaṣṣāšove naučničke pouzdanosti, odgovornosti i strogosti koje je posvećivao prenošenjima hadisa, pogotovo kad vidimo da je njegova verzija prenošenja sasvim podudarna s prenošenjem zabilježenim u Abū Dāwūdovom *Al-Sunanu*. Istovjetno Al-Ġaṣṣāšu, Abū Dāwūd veli: "Kazao nam je Aḥmad ibn Abi Bakr Abū Muṣ'ab al-Zuhri rekavši: Kazao nam je Al-Darāwardi koji preuzima od Rabī'e ibn Abi 'Abd al-Rahmāna, a on od Suhayla ibn Abi Šāliha, a on od svog oca, a on od Abū Hurayre da je 'Allahov Poslanik presudio na osnovu zakletve i svjedočenja jednog svjedoka'. Abū Dāwūd kaže: 'Al-Rabī' ibn Sulaymān u ovom hadisu dodaje: Prenio nam je Al-Šāfi'i od 'Abd al-'Azīza rekavši: Kad sam to spomenuo Suhaylu, rekao je: 'Meni je to saopćio Rabī'a, a on je za mene povjerljiv, da sam mu ga ja prenio, a ja ga ne pamtim.' 'Abd al-'Aziz tvrdi: 'Suhayla je bila pogodila bolest koja mu je oslabila pamćenje te je zaboravio neke hadise, dok ih je još uvijek preuzimao od Rabī'e a on od svog oca. Muḥammad ibn Bakr nam je kazao rekavši: Kazao nam je Abū Dāwūd rekavši: Kazao nam je Muḥammad ibn Dāwūd al-Iskandarāni rekavši: Kazao nam je Ziyād (znači Ibn Yūnus) rekavši: Kazao mi je Sulaymān ibn Bilāl koji prenosi od Rabī'e, a prema smislu i lancu koji teku od Muṣ'aba. Sulaymān kaže: 'Sreo sam Suhayla i pitao ga o ovom hadisu, a on je odgovorio: 'Ne znam ga!' Kazao sam mu: 'Rabī'a mi ga je od tebe prenio!?' Odgovorio je: 'Ako ti ga je Rabī'a prenio od mene, onda ga prenosi tako što si ga ti čuo od Rabī'e a on od mene.'

moj otac rekavši: Kazao nam je 'Abd al-Razzāq rekavši: Kazao nam je Ma'mar prenoseći od Al-Zuhrija u vezi sa zakletvom uz svjedoka rekavši: 'To je nešto što su ljudi izmislili! To ne može tako! Ne može bez dva svjedoka!' Kazao nam je Ḥammād ibn Ḥālid al-Ḥayyāt rekavši: 'Pitao sam Ibn Abī Dī'ba: Šta je Al-Zuhri rekao u vezi sa zakletvom uz jednog svjedoka?' Odgovorio je: 'Rekao je da je to novotarija, da je prvi ko je to dozvolio bio Mu'āwiya.' Muḥammad ibn al-Ḥasan prenosi od Ibn Abī Dī'ba rekavši: 'Pitao sam Al-Zuhrija o svjedočenju jednog svjedoka i zakletvi potražioca, a on je odgovorio: 'Ja o tome mnogo ne znam. To mora da je novotarija. Prvi ko je to ustanovio jeste Mu'āwiya.' Al-Zuhri je bio jedan od najobrazovanijih ljudi svog vremena u Medini pa ukoliko je ovo kazivanje pouzdano kako je nešto tako moglo njemu ostati nepoznato, njemu koji je veliki poznavalac šeriatskopравnih propisa?

O Mu'āwiya se prenosi da je ustanovio i svjedočenje jedne žene u imovinskim stvarima i bez zakletve potražioca. Kazao nam je 'Abd al-Raḥmān ibn Siymā rekavši: Kazao nam je 'Abdullāh ibn Aḥmad rekavši: Kazao mi je moj otac rekavši: Kazali su nam 'Abd al-Razzāq, Rawḥ i Muḥammad ibn Bakr rekavši: Kazao nam je Ibn Ġurayġ rekavši: Kazao mi je 'Abdullāh ibn Abī Mulayka da ga je 'Alqama ibn Abī Waqqās obavijestio da je Umm Salama, Vjerovjesnikova (s.a.v.s.) supruga, svjedočila Muḥammadu ibn 'Abdillāhu ibn Zuhayru i njegovoj braći, da je Rabi'a ibn Abī Umayya svome bratu Zuhayru ibn Abī Umayyi dao udio u četvrtini, a da pri tome niko osim nje nije svjedočio. Mu'āwiya je dozvolio da samo ona svjedoči, a 'Alqama je bio prisutan kad je Mu'āwiya tako presudio. Prema tome, ako je Mu'āwiya ustanovio da je jedan svjedok uz zakletvu dovoljan, onda bi trebalo biti moguće i ustanovljenje jednog svjedoka bez zakletve potražioca, pa onda ustanovljujte kao što je i Mu'āwiya ustanovljivao, negirajte propise Allahove Knjige i Poslanikovog sunneta!

Kazao nam je 'Abd al-Raḥmān ibn Siymā rekavši: Kazao nam je 'Abdullāh ibn Aḥmad rekavši: Kazao mi je moj otac rekavši: Kazao nam je 'Abd al-Razzāq rekavši: Obavijestio nas je Ibn Ġurayġ rekavši: 'Atā' je kazivao: 'Nije valjano svjedočenje o dugovanju niti o nečemu drugom što dvoje ne posvjedoče. Kad je na vlast došao 'Abd al-Malik ibn Marwān uvažio je svjedočenje jednog čovjeka uz zakletvu potražiocu.' Muṭṭarīf ibn Māzin, jemenski kadija, prenosi od Ibn Ġurayġa, a on od 'Atā'a ibn Abī Rabbāḥa rekavši: 'Upoznao sam sve u ovom kraju (u Mekki), kako se u njoj sudske odluke donose samo uz dva svjedoka, iako je 'Abd al-Malik ibn Marwān uvažio svjedočenje jednog uz zakletvu.' Layl ibn Sa'd prenosi od Zurayqa ibn Ḥakīma da je pisao 'Umaru ibn 'Abd al-'Azīzu kad je bio namjesnik: 'Ti si u Medini praktikovao

svjedočenje jednog svjedoka uz zakletvu na zahtjev potražioca', a 'Umar mu je odgovorio: 'Mi smo, zbilja, tako ptaktikovali. Vidjeli smo da drugi tako ne čine. Zato vi ne sudite bez svjedočenja dvojice muškaraca, ili jednog muškarca i dviju žena.'

Ovi prethodnici izvještavaju da je svjedočenje uz zakletvu običaj koji su uveli Mu'āwīya i 'Abd al-Malik, da to nije Vjerovjesnikov (s.a.v.s.) sunnet. Da je tako praktikovao Vjerovjesnik (s.a.v.s.), to ne bi moglo biti nepoznato učenjacima tabi'inima.

Ovo su bila dva oblika zapreke da se slične predaje prihvate. U prvom se radi o nepouzdanosti i neusaglašenosti lanca prenošenja, a u drugom o poricanju Suhayla, koji je oslonac u njemu, zatim Rabi'ino obavještenje da se predaja temelji na onome što je zabilježeno u Sa'dovoj knjizi te negiranje i upozorenje od strane učenjaka tabi'ina da se radi o novotariji koju su uveli Mu'āwīya i 'Abd al-Malik.

Treći oblik se ogleda u tome što one, sve da su i stigle provjerenim putevima i da su lišene podozrenja prethodnika u vezi s njihovim prenošenjima, opet se s takvim predajama ne bi moglo suprotstaviti jasnim tekstovima Kur'ana. Nije dozvoljeno derogiranje sadržaja Kur'ana pojedinačnim predajama, a derogiranje se ovdje ogleda u tome što u smisao ajeta ne sumnja niko od jezičara koji su čuli ajet, a ovdje se jasno vidi da je zabranjeno prihvatanje manje od dva svjedoka muškarca ili jednog muškarca i dvije žene. Postupanje po ovoj predaji podrazumijeva napuštanje onog što ajet propisuje, kroz svođenje na broj manji od navedenog, budući da nije moguće da se pod navedenim brojem u ajetu podrazumijeva jedan svjedok i zakletva, po svemu što se može razumjeti iz riječi Uzvišenoga: *s osamdeset udaraca biča ih izbičujte* (Al-Nūr, 4.) i Njegovih riječi: *i svako od njih sa stotinu udaraca biča izbičujte* (Al-Nūr, 2.) sa smislom koji zabranjuje da se broj svodi ispod onoga koji je naznačen kao granica.

Četvrti oblik se ogleda u tome što predaja o prihvatanju jednog svjedoka i zakletve, sve kad ne bi bila oprečna tekstu Kur'ana i da je stigla ispravnim lancem prenosilaca, izvođenje dokaza po njoj i ostvarenje prava na osnovu svjedočenja jednog svjedoka i zakletve ne bi moglo biti ispravno. Ovo zbog toga što se poenta predmeta predaje sastoji u tome da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) bio taj ko je presudio na osnovu jednog svjedoka i zakletve, a to je kazivanje o presudi Vjerovjesnika (s.a.v.s.) koja nema uopćeno značenje obaveznosti presude na osnovu svjedočenja jednog svjedoka i zakletve da bi se na osnovu nje tražio dokaz za druge prilike. Ni u predaji se detaljno ne obrazlaže kako je bilo. Hadis Abū Hurayre da je 'Allahov Poslanik presudio na osnovu svjedočenja jednog svjedoka i zakletve uz svjedoka' pretpostavlja da se

njime htjelo reći kako postojanje jednog svjedoka ne sprječava traženje da se osumnjičeni zakune. Kad se ispostavi da svjedočenje svjedoka i zakletva osumnjičenog jedno drugom ne smetaju, njihovo postojanje ili nepostojanje stoje gotovo u istom rangu. Mogao bi neko pomisliti i da je zakletva obavezna makar za osumnjičenog ako nema nijednog svjedoka. Međutim, prenosilac je svojim prenošenjem ove presude eliminisao tu pomisao. Treba dodati i to da imenica *svjedok* označava kategoriju, pa je moguće da je prenosilac želio reći da se nekad presuđuje uz zakletvu a drugi put uz jasan dokaz, pa jedan svjedok ne može biti dovoljan za presudu, u skladu s riječima Uzvišenoga: *Kradljivcu i kradljivici odsijecite ruke njihove* (Al-Mā'ida, 38.), kojima se, kroz imenicu kategorije, nije željelo reći *jedan* taj i taj *kradljivac*. Moglo bi biti i da je tom prilikom presuđeno na osnovu jednog svjedoka, a da je to bio Huzayma ibn Tābit,²⁷⁸ čije svjedočenje se uzelo kao svjedočenje dvojice muškaraca, pa je od potražioca zatraženo da se zakune, jer je optuženi tvrdio da je nevin.

Peti oblik je tek hipotetička saglasnost s našim mezhebon. Tu ima nečega sličnog parnici nekog ko je kupio robinju i upućuje prigovor zbog mahane na mjestu na kojem se ne može ostvariti uvid, osim što se može istaknuti prigovor pa se pristane na svjedočenje jednog svjedoka o postojanju mahane i uz to se kupac zakune Allahom u vezi s onim što želi, da bi bilo presuđeno na teret prodavca, na osnovu svjedočenja jednog svjedoka i zakletve koju je zahtijevao kupac. Ako bi predaja o jednom svjedoku i zakletvi i mogla značiti ovo što smo opisali, tako se mora protumačiti kako bi propis ustanovljen tekstom Kur'ana ostao i dalje na snazi. Nadalje, u predmetu prenošenja pitanja jednog svjedoka i zakletve ne stoji jasno da se radi o imovinskom ili o nekakvom drugom problemu. Ako su se pravnici usaglasili o njegovoj neiskoristivosti u neimovinskim pitanjima, isto to bi trebalo važiti i kad se radi o imovinskim pitanjima."²⁷⁹

Treći obrazac. On se ogleda, također, u komentaranju ajeta o dugovanju, zapravo, riječi Uzvišenoga: *Ovjernici, zapišite kad jedan od drugog pozajmljujete do određenog roka* (Al-Baqara, 282.). Al-Ğaššas u

²⁷⁸ Huzayma ibn Tābit - ensarija, nazvan kao Akter dvaju svjedočenja (umro 37/657.), Poslanikov (s.a.v.s.) drug. Bio je prvak plemena Aws kako u pedislamsko doba, tako i u islamu. Bio je istaknut plemenski junak, nastanjen u Medini. U oslobodilačkom pohodu na Mekku bio je bajraktar plemena Aws. Živio je do vremena kad je 'Alī ibn Abi Ṭalīb bio halifa. S njim je učestvovao u Bici na Sifinu i tom prilikom poginuo. Od njega Al-Buḥārī i drugi prenose 38 hadisa (vidjeti: *Šīfa al-šafwa*, I, str. 293.; *Al-A 'lām*, II, str. 305.).

²⁷⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 625-629.

komentarisanju ovog ajeta slijedi put tumačenja nekih predaja sačuvanih od prethodnika kojim se ističe obaveza da se dugovanje posvjedoči i zapisuje. U skladu s tim, on je nastojao iz ovih predaja otkloniti mogućnost da ih neistomišljenici koriste u dokazivanju onoga šta oni žele. U vezi s tim ističe: "Neki su na stanovištu da su zapisivanje i posvjedočenje dugovanja na neko vrijeme bili obavezni, u skladu s riječima Uzvišenoga, počevši od: *zapišite to* (Al-Baqara, 282.) pa do: *i navedite dva svjedoka, dva muškarca vaša* (Al-Baqara, 282.), ali je obaveznost derogirana Njegovim riječima: *A ako jedan kod drugoga nešto pohranite, neka onaj opravda ukazano mu povjerenje* (Al-Baqara, 283.). Ovo se prenosi od Abū Sa'ida al-Hudrija, Al-Ša'bija i Al-Hasana. Neki, pak, kažu: 'To dvoje je i dalje na snazi, iz njih ništa nije derogirano!' 'Āšim al-Aḥwal i Dāwūd ibn Abī Hind prenose od 'Ikrima koji tvrdi: Ibn 'Abbās je rekao: 'Ne, tako mi Allaha, ajet o dugovanju je stabilan i u njemu ništa nema derogirano.' Šu'ba prenosi od Farrāsa, a on od Al-Ša'bija, a on od Abū Burda, a on od Abū Mūsāa koji je kazao: 'Trojica su onih koji će se Allahu molbom obraćati a neće im biti udovoljeno: muškarac koji ima nemoralnu ženu, a ne razvede se od nje, čovjek svoju imovinu da rasipniku, budući da je Uzvišeni Allah rekao: *I rasipnicima imetke, koje vam je Allah povjerio na upravljanje, ne uručujte* (Al-Nisā', 5.), i čovjek koji prema nekom ima dug, a nije naveo svjedoke.'"

Abū Bakr (al-Ġaṣṣāš) u vezi s tim veli: "Ovaj hadis se prenosi predajom koja seže do Vjerovjesnika. Ġuwaybir prenosi od Al-Ḍaḥḥāka: 'Ako izgubi svoje pravo, neće biti nagrađen; ako Ga bude molio, neće mu biti udovoljeno, jer je zapostavio Allahovo pravo i Njegovu zapovijed.' Sa'id ibn Ġubayr veli: '*Navedite svjedoke i kada kupoprodajne ugovore zaključujete* (Al-Baqara, 282.) znači: Posvjedočite svoja prava, bilo da imaju neki rok, bilo da su bez odlaganja. Dakle, u svakom slučaju, pritvrdi svoje pravo.' Ibn Ġurayġ kaziva: 'Aṭā' je upitan treba li čovjek navesti svjedoke i kad bi ugovor bio na svega pola dirhema, pa je odgovorio: 'Da, jer takvo je tumačenje riječi Uzvišenoga: *Navedite svjedoke kada kupoprodajne ugovore zaključujete.*' Muġīra prenosi od Ibrāhima da je rekao: 'Treba navesti svjedoke makar se radilo o rukoveti zeleni.' Od Al-Hasana i Al-Ša'bija se prenosi: 'Ako poželi, neka navede svjedoke, a ako ne želi neka ih ne navodi', u skladu je s riječima Uzvišenoga: *A ako jedan kod drugoga nešto pohranite.* Layṭ prenosi od Muġāhida da je Ibn 'Umar prilikom kupoprodaje navodio svjedoke, ali nije zapisivao, što govori da je on to gledao kao nešto poželjno, jer da je to shvatao kao obavezu, uz navođenje svjedoka bi uveo i zapisivanje, jer se to oboje naređuje ajetom."

Abū Bakr (al-Ġaṣṣāš) dalje kaže: "Riječi Uzvišenoga, počevši od: *zapišite to*, preko: *i navedite dva svjedoka, dva muškarca vaš*, te: *navedite svjedoke kada kupoprodajne ugovore zaključujete* nisu lišene naredbe o zapisivanju i navođenju svjedoka u vezi s dugovanjima, u vrijeme kad je ajet bio objavljen. To je bio stabilni i čvrsti propis sve dok nije uslijedilo derogiranje naredbe riječima Uzvišenoga: *A ako jedan kod drugoga nešto pohranite, neka onaj opravda ukazano mu povjerenje*. No, i da je sve objavljeno zajedno, ono što se željelo istaknuti riječima *zapisivanje* i *navođenje svjedoka* nije naredba uslijed nemogućnosti da ono što se derogira i ono čime se derogira uslijedi istovremeno, jer nije dozvoljeno da se van snage stavi neki propis prije nego što se on ustabili. Pošto nije moguće utvrditi datum objavljivanja dva propisa, iz riječi Uzvišenoga: *navedite svjedoke kada kupoprodajne ugovore zaključujete* i Njegovih riječi: *a ako jedan kod drugoga nešto pohranite*, onda je nužno prosuditi da su objavljene zajedno, Njegova naredba o zapisivanju i navođenju svjedoka se može povezati samo s Njegovim riječima: *a ako jedan kod drugoga nešto pohranite, neka onaj opravda ukazano mu povjerenje*, čime se potvrđuje da je pitanje zapisivanja i navođenja svjedoka nešto što se preporučuje, a ne nešto obavezujuće.

U onome što se prenosi od Ibn ‘Abbāsa, o tome da je ajet o dugovanju stabilan i da u njemu ništa nije derogirano, nema dokaza da je stav o navođenju svjedoka obavezujući, jer je moguće da se time željelo istaknuti da je sve zajedno objavljeno te da iz slijeda kojim se ajet čita proističe da je navođenje svjedoka nešto što se preporučuje, a to je ono što je sadržano u riječima Uzvišenoga: *a ako jedan kod drugoga nešto pohranite*. Za ono što se putem Ibrāhima i ‘Aṭā’a prenosi od Ibn ‘Umara, da je on svjedoke navodio i za beznačajne stvari, rekli bismo da znači da su oni to smatrali preporučljivim, a ne kao nešto obavezno. Ni u onom što se prenosi od Abū Mūsāa: 'Trojica su onih koji će se Allahu molbom obraćati, a neće im biti udovoljeno...', od kojih je i 'čovjek koji prema nekom ima dug, a nije naveo svjedoke', nema dokaza da je to prenosilac posmatrao kao obavezu. Nije li jasno po tome što je zajedno s takvim spomenut onaj koji ima nemoralnu ženu, a nije se s njom razveo, da se iz predaje razumijeva preporuka takvome da čeka dok mu Allah ne pomogne da nađe izlaz iz takvog položaja. Među istaknutim pravnicima nema razilaženja oko toga da je pitanje zapisivanja, navođenja svjedoka i spomenuto davanje u zalog sve skupa u ovom ajetu nešto što se preporučuje, ukazivanje na nešto u čemu ima zadovoljstva i dobra za nas te očekivanja za život na onom i ovom svijetu, da ništa u njemu nije obaveza. Potonji učenjaci su od svojih prethodnika prenijeli kazivanja o stvarima međusobnih dugovanja, kupovine i prodaje među njihovim

uglednicima bez navođenja svjedoka, a njihovi pravnici su znali za to i niko to nije osudio. Da je navođenje svjedoka bilo obaveza, pravnici ne bi propustili da osude onoga ko to zanemaruje. U tome je dokaz da su to oni shvatali kao nešto što se preporučuje. To se tako prenosilo od vremena Vjerovjesnika (s.a.v.s.) do naših dana. Da su ashabi i tabi'ini prilikom kupoprodaje praktikovali navođenje svjedoka, predaja o tome bi bila prenesena od strane velikog broja ljudi (*mutawātir*), što bi isključilo mogućnost izostavljanja navođenja svjedoka. Pošto se od njih navođenje svjedoka ne prenosi takvom vrstom predaje, niti ima upozorenja onome ko to zanemaruje, time se potvrđuje da zapisivanje i navođenje svjedoka u dugovanju i kupoprodaji nije obavezujuće."²⁸⁰

3. Nizanje kazivanja bez ikakvog komentara ili polemisanja s njima

Treći put koji je Al-Ğaṣṣāṣ slijedio u postupanju s predajama jeste to što je nekad navodio stavove prethodnika prilikom komentaranja ajeta zadovoljavajući se samo navođenjem, bez ikakvoga komentara ili polemike, kao da je na takav način želio naglasiti da cjelokupan taj tradicijski stav, sa svim dijelovima, nije lišen naučne vrijednosti koja ga zanima, te zbog toga nije potrebno nikakvo selektiranje, već je bolje takve stavove ostaviti kakvi jesu, bez odmjeravanja među njima. Navest ćemo nekoliko takvih primjera iz njegovog tefsira.

Prilikom komentaranja ajeta: *Redovno namaz obavljajte, naročito onaj srednji* (Al-Baqara, 238.) navodi nekoliko tvrdnji prethodnika koje se tiču određivanja "srednjeg namaza", tako što ih uopće ne selektira. Navodi: "Uzvišeni Allah je rekao: *Redovno namaz obavljajte, naročito onaj srednji*, u čemu je sadržana zapovijed da se obavlja namaz. Obaveznost je potvrđena i naglašavanjem redovnosti obavljanja. To se tiče pet namaza propisanih u određenim vremenima tokom dana i noći, o kojima se sasvim određeno govori po tome što su označeni određenim članom kao sasvim konkretni. Time je uređeno njihovo obavljanje, ispunjavanje njihovih obaveznih dijelova, pridržavanje njihovih dužina i obavljanje u određenim vremenima bez skraćivanja, jer zapovijed o redovnom obavljanju podrazumijeva sve to zajedno. 'Srednji namaz' je posebno istaknut tako što je spomenut zajedno s ostalim namazima, a to ima dvije poruke: ili da je najvrjednije i najpreče u vezi s namazima da se oni redovno obavljaju pa je zbog toga taj namaz među ostalim posebno naglašen, ili je čuvanje tog posebnog namaza preče od drugih. O tome je

²⁸⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 583-585.

preneseno dosta različitih predaja od kojih neke ukazuju na prvu, a druge na drugu pretpostavku. Jedna je ona koja se prenosi od Zayda ibn Tābita da je rekao: 'To je podne, zato što je Allahov Poslanik (s.a.v.s.) klanjao po najvećoj žegi, a za njim je bio samo jedan, najviše dva saffa, kad su drugi bili zauzeti podnevnim odmorom i trgovinom, usljed čega je Uzvišeni Allah objavio ajet: *Redovno namaz obavljajte, naročito onaj srednji.*' U nekim interpretacijama hadisa stoje i riječi: 'Za ashabe je to bio najteži namaz, pa je Uzvišeni Allah to objavio.' Zayd ibn Tābit kaže: 'Nazvan je *srednjim* jer su prije njega dva, a poslije njega dva namaza.' Od Ibn 'Abbāsa se prenosi druga predaja, da je to sabah. Od 'Āiše, Ḥaṣṣe i Umm Kultūm se prenosi da je u dvama mushafima stajalo: *Redovno namaz obavljajte, naročito onaj srednji, tj. ikindiju.* Od Barrā'a ibn 'Āziba se prenosi da je rekao: 'Objavljeno je: *Redovno namaz obavljajte, naročito ikindiju.* Ja sam tako učio u vrijeme Allahovog Poslanika (s.a.v.s.), nakon čega je to Uzvišeni Allah derogirao objavivši: *Redovno namaz obavljajte, naročito onaj srednji.*' Al-Barrā' dodaje da je u tim mushafima isticanje ikindije derogirano.

'Āšim prenosi od Zarra, a on od 'Alija koji je kazivao: 'Borili smo se protiv nekih skupina koje su nas zabavile i onemogućile da klanjamo ikindiju sve dok sunce nije bilo gotovo zašlo. Tada je Vjervjesnik (s.a.v.s.) rekao: 'Bože, ispunj vatrom srca ovih što su nam onemogućili da klanjamo srednji namaz!' Dalje, 'Ali kaže: 'Mi smo mislili da je to sabah.' 'Ikrima, Sa'īd ibn Ġubayr i Muqsim prenose od Ibn 'Abbāsa, koji od Poslanika (s.a.v.s.) prenosi ovo isto. Abū Hurayra od Poslanika (s.a.v.s.) prenosi da je to ikindija. Isto od Allahovog Poslanika (s.a.v.s.) prenosi i Samura ibn Ġandab. Od 'Alija se, također, prenosi da je rekao: 'To je ikindija', dok se od Ubayya ibn Ka'ba, a prethodno od Qubayse ibn Du'ayba, prenosi da je to akšam.

Neki kažu da je 'srednjim namazom' nazvan zato što je između dva danja i dva noćna namaza. Neki kažu i da je prvi namaz koji je propisan bio sabah, a posljednji jacija. Tim redom je ikindija 'srednji namaz'. Oni koji tvrde da je podne 'srednji' potkrjepljuju to time što je on srednji namaz između sabaha i ikindije. Oni koji tvrde da je to sabah, slično Ibn 'Abbāsu, potkrjepljuju time što se on klanja na prijelazu između tame noći i razvidnosti dana, na srijedišnjici toga prelaznog doba.²⁸¹

²⁸¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 536-537. Mišljenja smo da Al-Ġaṣṣāsovo neodabiranje preferirajućeg mišljenja ne znači da neke tvrdnje nisu preče. Većina učenjaka (*ġumhūr*) smatra da se pod nazivom "srednji namaz" podrazumijeva ikindija. Na to upućuju dvije izričito jasne predaje koje utvrđuju da je to ikindija, na osnovu riječi Allahovog Poslanika koje navodi Muslim (*Al-Šaḥīḥ*, V, str. 267-269., Kitāb: *Al-Masāğid*, Bāb:

Među primjere Al-Ğaṣṣāšovog navođenja tradicijskih predaja, a da ih ne popratiti komentarom ili polemikom, spada i ono što navodi prilikom komentara riječi *pravac* (*wiğha*) u riječima Uzvišenoga: *Svako ima svoj pravac prema kojem se okreće* (Al-Baqara, 148.), gdje kaže: "Za pravac se kaže da je to *Kibla*. Tako se prenosi od Muğāhida. Al-Ḥasan kaže da je to 'doktrina', a to je ono što je Uzvišeni Allah propisao kao suštinska obilježja islama. Od Ibn 'Abbāsa, Muğāhida i Al-Suddija se prenosi: 'Pripadnici svake zajednice, židovi i krišćani, imaju svoj pravac.' Al-Ḥasan veli: 'To ima svaki vjerovjesnik.' Pravac je jedan, a to je islam, premda se propisi razlikuju, sukladno onome što je istaknuto u riječima Uzvišenoga: *svima vama smo zakon i pravac propisali* (Al-Mā'ida, 48.). Qatāda tvrdi: 'To je okretanje prilikom namaza prema Jerusalemu i Ka'bi.' Neki o tome kažu: 'Svaka muslimanska zajednica, s drugih geografskih položaja, kojima je pravac Ka'be ispred, iza, desno ili lijevo, ima istu Kiblu ističući time da nije važna strana koja će se uzeti kao pravac, već je bitno da se Kibla odredi u pravcu Ka'be.'²⁸²

I prilikom komentaranja riječi Uzvišenoga: *I nije vam grehota ako tim ženama na znanje date da ćete ih vi zaprositi ili ako to u dušama svojim krijete* (Al-Baqara, 235.) navodi jedan broj predaja prenesenih od prethodnika, a da ih ne selektira. Tu veli: "Neki za riječ *hiṭba* kažu da je to 'izražavanje riječima kojima se poziva na sklapanje braka, a *hiṭba* je dobro pripremljena propovijed'. Neki kažu: '*Hiṭba* je ono što ima svoj početak i kraj, kao i pismo, a *hiṭba* označava stanje poput *sjedjenja* (*ġilsa*, odnosno *qi'da*).' U vezi s aludiranjem (*ta'rīd*) neki kažu: 'To su oni sadržaji govora koji se saopćavaju mimo izgovaranja riječima, kao kad neko kaže: 'Nisam ja neki bludnik koji za drugog aludira da je bludnik.' Zato je 'Umar smatrao da za aluziju kojom se potvara za blud, treba presuditi kaznu (*ḥadd*). Izjednačio ju je s otvorenim izjašnjavanjem. Metonimija, kao vrsta aluzije, znači odstupanje od naziva neke stvari spominjanjem drugog naziva koji ukazuje na tu stvar, kao u riječima Uzvišenoga: *Mi smo ga počeli objavljivati u noći Kadr* (Al-Qadr, 1.), što znači Kur'an, gdje lična zamjenica *ga* aludira na Kur'an. Ibn 'Abbās je rekao: 'Aludiranje u zaruci (*hiṭba*) je kad on njoj kaže: 'Želio bih se oženiti sa ženom kao što si ti, a to da se na nju odnosi, ona će prepoznati iz rečenog.' Al-Ḥasan kaže: 'To je kad on njoj kaže: 'Ti se meni veoma dopadaš. Jako si mi draga. Nemoj me odbiti!' Vjerovjesnik je rekao

Al-Dalil li man qāl "Al-Šalā al-wuṣṭā hiya šalā al-'aṣr", jednu predaju prenosi 'Ali, br. 627. a drugu 'Abdullāh ibn Mas'ūd, br. 628.).

²⁸² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 110. Citirane predaje prenosi Al-Ṭabarī (*Al-Ta'isir*, III, str. 192-194., pod br. 2.274.-2.287.).

Fāṭimi bint Qays dok je bila u pričeku (*'idda*): 'Nemoj nas odbiti',²⁸³ da bi je nakon isteka roka za čekanje zaručio za Usāmu ibn Zayda. Prenoseći od svoga oca, 'Abd al-Raḥmān ibn al-Qāsim kaže: 'To je kad on njoj kaže još dok je ona u roku za čekanje: 'Ti si čestita. Meni si draga. Neka ti Allah da svako dobro. To su ove, ili slične riječi.' 'Aṭā' veli: 'To je kad joj kaže: 'Ti si veoma lijepa. Meni si veoma draga. Ako Bog da, nešto će biti s nama.' Aluzija je kad on govori tako da mu govor sadrži i dokaz da on nju želi, a još je ne zaručuje otvorenom izjavom. Sa'īd ibn Ġubayr u vezi s riječima Uvišenoga: *samo pošteno govorite* (Al-Baqara, 235.) kaže: 'To je kad on njoj kaže: 'Ti se meni jako dopadaš. Želim da se nas dvoje združimo.'"²⁸⁴

Al-Ġaṣṣāšovo interesovanje za Poslanikov sunnet

Evidentno je da je Al-Ġaṣṣāš bio posebno zainteresovan za Poslanikov sunnet u kontekstu komentaranja kur'anskih tekstova. Vrlo često ga vidimo kako, nakon što iznese svoj stav o poruci datog ajeta, dodaje: "Sunnet je zabilježio slično onome što poručuje Allahova Knjiga", nakon čega navodi predmetne hadise prenoseći ih svojim lancima prenošenja. Takvi primjeri su veoma brojni, a mi ćemo navesti njih nekoliko.

Kad komentariše riječi Uzvišenoga: *Žene su dužne da čekaju četiri mjeseca i deset dana poslije smrti svojih muževa* (Al-Baqara, 234.), opširno obrazlaže pitanje izlaska iz kuće žene koja je u periodu pričeke. Nakon što je ustvrdio da ona ne može izlaziti iz kuće osim s opravdanim razlogom, veli: "Kad se radi o raspuštenici, njoj je, prema riječima Uzvišenoga: *Ne tjerajte ih iz stanova njihovih, a ni one neka ne izlaze, osim ako očito sramno djelo učine* (Al-Talaq, 1.) zabranjen izlazak, kao i tjeranje iz kuće za vrijeme roka za čekanje, osim ako očito sramno djelo počine, što je jedan primjer opravdanog razloga. S opravdanim razlozima se dozvoljava da izađe. Učenjaci se, međutim, razilaze oko očitoga sramnog djela spomenutog u ovom ajetu, o čemu ćemo mi, ako Bog da, više govoriti na njemu namijenjenom mjestu. Ali, kad se tiče žene čiji je muž umro, Uzvišeni Allah o prvom roku za čekanje kaže: *treba da im oporukom unaprijed za godinu dana odredi izdržavanje* (Al-Baqara, 240.), nakon čega je derogirano ono što pretiče preko četiri mjeseca i

²⁸³ Prenosi Muslim (*Al-Šaḥīḥ*, X, str. 74., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Al-Muṭallaqa al-bā'ina lā nafaqa lahā*, br. 1.480.), a od autora djela *Al-Sunan* prenosi ga Al-Tirmidī (III, str. 475., Kitāb: *Al-Ṭalāq wa al-li'ān*, Bāb: *Mā ḡā' fi al-muṭallaqa ṭalāṭan lā suknā lahā wa lā nafaqa*, br. 1.180.) i Al-Nasā'i (VI, str. 210., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Nafaqa al-bā'ina*).

²⁸⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 511.

deset dana, da bi na snazi ostao ovaj drugi propis o pričeku, uz zabranu izlaska (iz kuće), jer to nije derogirano, već je derogirano samo ono što prethodi.

Sunnet je zabilježio podudarno onom što poručuje Allahova Knjiga: Kazao nam je Muḥammad ibn Bakr rekavši: Kazao nam je Abū Dāwūd rekavši: Kazao nam je 'Abdullāh ibn Salama al-Qa'nabī koji prenosi od Mālika, a on od Sa'da ibn Ishāqa ibn Ka'ba ibn 'Uğre, a on od svoje tetke Zaynab bint Ka'b ibn 'Uğra, da joj je Al-Furay'a, kćerka Mālika ibn Sināna (sestra Abū Sa'ida al-Ḥudrija), kazivala kako je išla Vjerovjesniku (s.a.v.s.) i pitala ga da se vrati porodici u pleme Banū Ḥudra, jer joj je muža ubio sluga: 'Pitala sam Allahovog Poslanika (s.a.v.s.) da se vratim svojim, jer nije imao vlastiti stan niti mi je ostalo išta za izdržavanje.' Poslanik je odgovorio: 'Da!' Ona dalje kazuje: 'Ja sam izišla, a kad sam bila u dvorištu mesdžida, pozvao me je i rekao: 'Ostani u kući dok se ne ispuni rok predviđen Knjigom!' Ona je to prihvatila pa kaže: 'Pridržavala sam se roka od četiri mjeseca i deset dana.' Zatim nastavlja: 'Kad je 'Uṭmān došao na vlast, pitao me je o ovom slučaju, a ja sam mu sve kazala kako je bilo i on je po tome presuđivao.'²⁸⁵

Ono što zasluhuje da ovdje posebno bude istaknuto jeste to da Al-Ġaṣṣāš nakon ovog hadisa usput spominje neke predaje Poslanikovih drugova, prema kojima žena čiji je muž umro čeka gdje ona odabere, ali im ne obraća pažnju dajući prednost porukama iz Allahove (dž.š.) Knjige i Poslanikovog sunneta i naglašavajući: "Dokazi iz Knjige i sunneta, koje smo izložili, nesumnjivo ukazuju na ispravnost prvog mišljenja."²⁸⁶

Iz primjera koji potvrđuju Al-Ġaṣṣāšovo interesovanje za Vjerovjesnikov sunnet jeste i ono što navodi prilikom komentaranja riječi Uzvišenoga: *I Allaha se bojte, s imenom čijim jedni druge molite, i rodbinske veze ne kidajte* (Al-Nisā', 1.) gdje navodi Vjerovjesnikove hadise o pridržavanju nepovredivosti krvnog srodstva ističući: "Od Vjerovjesnika se o pridržavanju nepovredivosti krvnog srodstva prenosi ono što je sukladno s onim što je došlo putem Objave. Sufyān ibn

²⁸⁵ Ovaj hadis prenose brojni autori sunena: Abū Dawūd (II, str. 291., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Fi al-mutawaffā 'anhā zawġuhā tantaqil*, br. 2.300.), Al-Nasā'i (VI, str. 199., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Maqām al-mutawaffā 'anhā zawġuhā fī baytiḥā ḥattā taḥill*), Al-Tirmidī (III, str. 492. Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Mā ḡā fī 'idda al-mutawaffā 'anhā zawġuhā*, br. 1.197.), Ibn Māġa (I, str. 654., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Ayn ta'tadd al-mutawaffā 'anhā zawġuhā*, br. 2.031.). Prenosi ga i Mālik (*Al-Muwaṭṭa'*, str. 365., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Maqām al-mutawaffā 'anhā zawġuhā fī baytiḥā ḥattā taḥill*, br. 78.) i Aḥmad (*Bāqī musnad al-anṣār*, br. 2.584.).

²⁸⁶ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'an*, I, str. 506-507.

‘Uyayna prenosi od Al-Zuhrija, a on od Abū Sulme ibn ‘Abd al-Raḥmāna, a on od ‘Abd al-Raḥmāna ibn ‘Awfa koji kaže: Allahov Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: 'Allah kaže: 'Ja sam Milosnik, a ono (krvno srodstvo) je okrilje milosti, kojem sam ime načinio od Svoga imena. Ko do toga bude držao, Ja ću držati do njega, a ko s tim bude prekinuo, Ja ću ga uništiti.'²⁸⁷ Kazao nam je ‘Abd al-Bāqī ibn Qānī rekavši: Kazao nam je Bišr ibn Mūsā rekavši: Kazao nam je moj daidža Ḥayyan ibn Abī Kaṭīr, koji prenosi od Abū Sulme, a on od Abū Hurayre, a on od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) da je rekao: 'Nema dobročinstva koje Allah brže nagrađuje nego što je održavanje rodbinskih veza, niti ima zlodjela za koji će Allah brže izvršiti kaznu nego što je blud i lažna zakletva.' Kazao nam je ‘Abd al-Bāqī rekavši: Kazao nam je Bišr ibn Mūsā rekavši: Kazao nam je Ḥālid ibn Ḥaddāš rekavši: Kazao nam je Šāliḥ al-Murri rekavši: Kazao nam je Yazīd al-Raqqāšī koji prenosi od Anasa ibn Mālīka, koji je rekao: 'Allahov Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: 'Sadakom i lijepim odnosom prema rodbini Allah produžava život, odbija tragičnu smrt i nevolje i nedaće.' Kazao nam je ‘Abd al-Bāqī rekavši: Kazao nam je Bišr ibn Mūsā rekavši: Kazao nam je Al-Ḥumaydī rekavši: Kazao nam je Sufyān koji prenosi od Al-Zuhrija, a on od Ḥumayda ibn ‘Abd al-Raḥmāna ibn ‘Awfa, a on od svoje majke i Umm Kulṭūm bint ‘Uqba, koja kaže: 'Čula sam Allahovog Poslanika (s.a.v.s.) kad kaže: 'Najbolji milodar je onaj koji se pruži krvnom srodniku koji je *kāših*', a za *kāšihā* Al-Ḥumaydī kaže da je to neprijatelj. Prenosi ga i Sufyān od Al-Zuhrija, a on od Ayyūba ibn Bašīra, a on od Ḥakīma ibn Ḥuzāma, a on od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) da je rekao: 'Najbolji milodar je onaj koji se pruži krvnom srodniku koji prema tebi ne gaji prijateljske osjećaje.' Ḥafṣa bint Sirīn je prenijela od Al-Rabbāba, a on od Sulaymāna ibn ‘Amīra, a on od Allahovog Poslanika da je rekao: 'Milodar muslimanu je milodar, a milodar učinjen srodniku neprijatelju je nešto dvostruko, jer je to i milodar i održavanje rodbinskih veza.' Abū Bakr (al-Ġaṣṣās) na to kaže: 'Porukama Knjige i sunneta se potvrđuje lijep odnos prema krvnom srodniku i nagrada za to, kao i to da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) milodar učinjen srodniku neprijatelju promakao u nešto dvostruko: milodar i održavanje rodbinskih veza, obavijestivši o nagradi i zbog krvnog srodstva pored nagrade za sam milodar.'²⁸⁸

²⁸⁷ Prenose: Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, IV, str. 315., Kitāb: *Al-Birr wa al-šila*, Bāb: *Mā ḡā’ fī qaṭi ‘a al-raḥīm*, br. 1.907.), Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, II, str. 133., Kitāb: *Al-Zakāh*, Bāb: *Fī šila al-raḥīm*, br. 1.694.) i Aḥmad (*Al-Musnad*, pod brojevima: 1.571., 1.589., 1.590. 1.594. i 10.064.).

²⁸⁸ *Aḥkām al-Qur’ān*, II, str. 59-60. Ovdje smo zancemarili pronalazaženje citiranih hadisa u njihovim hadiskim izvorima (*al-taḥrīg*) zbog njihove brojnosti i kako ne bismo

Među važne stvari kojima treba obratiti pažnju u kontekstu osvrta na Al-Ğaššāsovo interesovanje za Vjerovjesnikov sunnet jeste nastojanje da hadise koji se prenose od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) podijeli u dva dijela. Prvi dio čine hadisi koje prenosi velik broj prenosilaca (*al-aḥādīṭ mutawātira*), a drugi dio čine hadisi čija predaja počiva na kazivanjima pojedinaca (*aḥbār al-āḥād*).

Kad se radi o Al-Ğaššāsovom interesovanju za *mutevatir hadise*, ono se jasno pokazuje na raznim mjestima njegovog djela. Vidimo ga kako definiše šta je *mutevatir hadis* kad kaže: "Potiranje po mestvama (*maṣḥ*) utvrđeno je riječima Vjerovjesnika (s.a.v.s.) putem *mutevatir* predaje, tako da to rezultira kategoričkim znanjem. Zato Abū Yūsuf kaže: 'Moguće je derogiranje Kur'ana sunnetom kad je prenesen *mutevatir* predajom, kao što je predaja o potiranju po mestvama"',²⁸⁹ ili: "Postoje *mutevatir* predaje od Vjerovjesnika da je spojio akšam i jaciju namaz na Muzdelifi",²⁹⁰ ili: "Svi su saglasni oko toga da onaj ko propusti stajanje na Arefatu nije obavio hadž, što je tradicijski potvrđeno i riječju i djelom",²⁹¹ ili: "Od Vjerovjesnika je utvrđena zabrana posta za Ramazanski i Kurban-bajram, uključujući i dane *tašrika* na osnovama *mutevatir* predaja oko čije primjene su saglasni islamski pravnici",²⁹² ili: "Sačuvane su *mutevatir* predaje o zabrani sastavljanja u braku aktuelne supruge i njene tetke, kako s očeve, tako i s majčine strane."²⁹³

Primijetili smo da se Al-Ğaššās radi definitivnog suda ponekad poziva na *tevātur* prilikom protežiranja nekih predaja. Na primjer, on kaže: "Od Vjerovjesnika se prenose *mutevatir* kazivanja da je on istodobno (*qirān*) obavljao hadž i umru", da bi neposredno nakon toga rekao: "Ove predaje pokazuju da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) hadž i umru istovremeno obavljao, a prenošenje onoga ko prenosi da je obavio samo hadž (da je bio *mufriḍ*) tome ne proturi je i to zbog dva razloga: jedan je taj što ta predaja nema težinu predaja u kojima se spominje spajanje po broju i rasprostranjenosti,"²⁹⁴ a drugi razlog je to što je Al-Ğaššās na drugom mjestu u tefsiru iznio važno pravilo koje se tiče *mutevatir hadisa*

opterećivali podnožne napomene. Zadovoljili smo se Al-Ğaššāsovim navođenjem s obzirom da ih je citirao sa svojim lancima prenošenja.

²⁸⁹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 437.

²⁹⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 379.

²⁹¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 377.

²⁹² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 357.

²⁹³ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 169.

²⁹⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 346-347.

rekavši: "Nije moguće odbaciti *mutevatir hadise* zbog hadisa oko čije pouzdanosti postoji razilaženje."²⁹⁵

Nadalje, Al-Ğaššās je na brojnim mjestima u tefsiru pojasnio šta su za njega *mutevatir hadisi*. Tako ćemo ga u komentaru riječi Uzvišenoga: *Pa ako je ovaj pusti, onda njima nije grijeh da se jedno drugom vrate* (Al-Baqara, 239.) vidjeti kako kaže: "Allahove (dž.š.) iz ovog ajeta imaju više poruka, a jedna je zabrana ženi da se uda za onog ko ju je s tri izričite izjave (*talāṭan*) otpustio sve dok se ne uda za nekog drugog, što je uvjetna mjera za otklanjanje zabrane uzrokovane otpuštanjem s tri izričite izjave, kako na sklapanje braka, tako i na spolni snošaj, jer bitan sastavni dio braka jeste uistinu spolni snošaj. Isticanje bračnog druga ukazuje na ugovor. Ovo s ciljem sažimanja i ograničavanja na razumljivu aluziju koja nadomješta izričitu izjavu. Od Vjerovjesnika su sačuvana mnogobrojna kazivanja o tome da žena nije dopuštena prvome mužu sve dok ne imadne spolni snošaj s drugim. Jedno od takvih kazivanja je hadis koji iznosi Al-Zuhri, a koji prenosi od 'Urwe, a on od 'Ā'īše, prema kojem je Rifā'a al-Quraẓi otpustio svoju ženu s tri izričite izjave pa se ona udala za 'Abd al-Raḥmāna ibn al-Zubayra. Došla je Vjerovjesniku (s.a.v.s.) i saopćila mu: 'Allahov Poslaniče, bila sam udata za Rifā'u, a on me je otpustio s tri izričite izjave, nakon čega sam se udala za 'Abd al-Raḥmāna ibn al-Zubayra. Međutim, Allahov Poslaniče, on nema ništa osim nešto krpa na sebi.' Allahov Poslanik se osmjehnuo i odgovorio: 'Vjerovatno želiš da se vratiš Rifā'i? To ne možeš sve dok on (drugi muž) ne okusi tvoju, a ti njegovu slast!'"²⁹⁶ Ibn 'Umar i Anas ibn Mālik isto prenose od Vjerovjesnika (s.a.v.s.), ali ne spominju priču o Rifā'ijevoj supruzi. Ovo su predaje koje su učenjaci prihvatili s odobravanjem. Pravnici su saglasni oko njihove pouzdanosti i koriste ih. One su za nas iz domena *mutevatir* predaja. Oko njih među pravnicima nema neusaglašenosti, osim oko nečeg što je poteklo od Sa'ida ibn al-Musayyaba koji kaže: 'Ona je dozvoljena prvom mužu nakon sklapanja braka s drugim mužem i bez spolnog snošaja s drugim mužem.' Međutim, nama nije poznato da je još iko saglasan s njim. Dakle, on je u tome usamljen."²⁹⁷

²⁹⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 261.

²⁹⁶ Hadis je *muttafaq 'alayh*. Prenosi ga Al-Buḥārī (*Al-Šaḥīḥ*, IV, str. 354., Kitāb: *Al-Šahādāt*, Bāb: *Šahāda al-muḥtabi*, br. 2.639.; VIII, str. 212., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Man aḡāz ṭalāq al-ṭalāt*, br. 4.605.). Također, prenosi ga i Muslim (*Al-Šaḥīḥ*, X, str. 5-7., Kitāb: *Al-Nikāḥ*, Bāb: *Lā taḥill al-muṭallaqa ṭalātan li muṭalliқиhā ḥattā tankiḥi zawḡan gayrahu*, br. 1.433.).

²⁹⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 472.

Nešto slično ćemo vidjeti i u komentaru riječi Uzvišenoga: *pošto se izvrši, ne oštećujući nikoga, oporuka koja je ostavljena ili podmiri dug* (Al-Nisā', 12.) gdje komentariše hadise koji oporuku svode na trećinu, kad kaže: "Ove predaje, kojim se oporuka svodi na trećinu, za nas su iz domena mutevatir predaja, uz koje treba imati na umu da ih je svijet prihvatio s odobravanjem. One obrazlažu poruku Uzvišenog Allaha u vezi s oporukom koja se spominje u Knjizi, svedena na trećinu."²⁹⁸

Iz navedenih formulacija jasno je da je *mutevatir hadis* kod Al-Ğaššāsa predaja koja je dobro prihvaćena i za koju su se pravnici složili da je koriste. Vjerovatno on tu uvrštava i hadise čija predaja počiva na kazivanjima pojedinaca, koje je zajednica prihvatala s odobravanjem i po njima postupa, jer je *mutevatir hadis*, onakav kakav su znali akteri hadiske nauke i struke, "onaj hadis koji je, oslanjajući se na opažanje i sjećanje, prenio toliki broj ljudi da je nemoguće posumnjati da su se dogovorili da slažu. Ta brojnost mora biti evidentna u svakoj generaciji prenosilaca (od početka do kraja lanca). *Mutevatir hadis* ne ostavlja prostora bilo kakvoj sumnji, a zbir njegovih prenosilaca nije ograničen nekim brojem."²⁹⁹

U prilog navednoj definiciji ide i Al-Ğaššāsovo tumačenje ajeta o nasljedstvu gdje je razmatrao pitanje nasljeđivanja otpadnika. Tim povodom naveo je hadis Usāme ibn Zayda, prema kojem je Allahov Poslanik rekao: "Musliman ne nasljeđuje nevjernika."³⁰⁰ Dajući se na obrazlaganje, Al-Ğaššās nakon toga dodaje: "Njega (tj. ovaj hadis), iako mu predaja počiva na kazivanjima pojedinaca, svijet je prihvatio s odobravanjem. Korišten je u ustanovljenju zabrane međusobnog nasljeđivanja muslimana i nevjernika. Kao takav je postao *mutevatir*."³⁰¹

Sličano je i s komentarisanjem riječi Uzvišenoga: *Puštanje može biti dvaput, pa ih ili velikodušno zadržati ili im na lijep način razvod dati* (Al-Baqara, 229.) u kojem istražuje pitanje otpuštanja robinje iz braka i njenog roka za čekanje. U sklopu toga Al-Ğaššās navodi hadis Ibn 'Umara i 'Ā'īše, prema kojima je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) rekao: "Otpuštanje robinje iz braka, postiže se s dvije izričite izjave, a njen rok

²⁹⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 123.

²⁹⁹ Vidjeti: Al-Tahānawī, *Qawā'id fī 'ulūm al-ḥadīṭ*, str. 31. i dalje.

³⁰⁰ Hadis je *muttafaq 'alayh*. Kod al-Buḥārīja glasi: "Lā yariṭ al-muslim al-kāfir wa lā al-kāfir al-muslim" (vidjeti: *Al-Ṣaḥīḥ*, X, str. 264., Kitāb: *Al-Farā'id*, Bāb: *Lā yariṭ al-muslim al-kāfir wa lā al-kāfir al-muslim wa idā aslam qabl an yuqṣam al-mirāt fa lā mirāt lahu*, br. 6.039.). Kod Muslima glasi: "Lā yariṭ al-muslim al-kāfir wa lā yariṭ al-kāfir al-muslim" (vidjeti: *Al-Ṣaḥīḥ*, XI, str. 227., Kitāb: *Al-Farā'id*, Bāb: *Alḥiqu al-farā'id bi aḥlihā*, br. 1.614.).

³⁰¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 129.

za čekanje su dva mjesečna pranja",³⁰² nakon čega kaže: "Zajednica je koristila ovaj hadis koji govori o skraćenom roku za čekanje, premda je stigao putem kazivanja pojedinaca. Uvršten je u domen *mutevatir hadisa* zato što su ga ljudi s odobravanjem prihvatili iz kazivanja pojedinaca. On i za nas ima značaj *mutevatir hadisa* zbog razloga koje smo na više mjesta naprijed pojasnili."³⁰³

Usljed značaja hadisa koje su pravnici prihvatili s odobravanjem i koristili ih, vidjet ćemo da Al-Ġassas prednost daje njihovoj općenitosti stavljajući ih ispred razuma, jer su, kako veli, iz domena *mutevatir hadisa*. Tako kad, primjerice, komentariše ajet: *I kad ste jednog čovjeka ubili, pa se oko njega prepirati počeli, Allah je dao da izađe na vidjelo ono što ste bili sakrili* (Al-Baqara, 72.), upušta se u raspravu o pitanju ubičinog prava na nasljedstvo. Tom prilikom navodi hadis, uzimajući ga s lancem i putm prenošenja, prema kojem je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) rekao: "Ubica ne može naslijediti!"³⁰⁴ nakon čega dodaje: "Ovim predajama se potvrđuje zabrana ubici da naslijedi išta iz imovine ubijenoga te da nema razlike da li je ubistvo počinio namjeravajući ili greškom, shodno općem značenju Vjerovjesnikovih riječi. Pravnici su ovu predaju koristili nakon što su je prihvatili s odobravanjem, pa se uvriježila kao *mutevatir hadis*, kao i Vjerovjesnikov hadis: 'Ne može se oporučiti nasljedniku'³⁰⁵ i hadis: 'Žena se ne može udati za muža svoje tetke, ni s očeve ni s majčine strane'³⁰⁶ i hadisa: 'Ako se prodavac i kupac spore, uvažit će se izjava

³⁰² Prenose Al-Tirmidži (*Al-Sunan*, III, str. 479., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Mā ġā' ann ṭalāq al-uma taṭliqatan*, br. 1.182.), Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, II, str. 258., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Fī suna ṭalāq al-'abd*, br. 2.189.) i Ibn Māġa (*Al-Sunan*, I, str. 671., Kitāb: *Al-Ṭalāq*, Bāb: *Fī ṭalāq al-uma wa 'iddatihā*, br. 2.079.).

³⁰³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 467.

³⁰⁴ Prenosi Al-Tirmidži (*Al-Sunan*, IV, str. 425., Kitāb: *Al-Farā'id*, Bāb: *Mā ġā' fī ibṭāl mirāt al-qātil*, br. 2.109.) nakon kojega kaže: "Ovaj hadis nije ispravno prihvatiti osim na ovaj način. Neki eksperti hadiske nauke su ga odbacili, kao, npr., Aḥmad ibn Ḥanbal. Učenjaci iz njegove poruke razumijevaju da ubica ne može naslijediti, svejedno da li ubistvo bilo namjerno ili greškom. Neki na to kažu: 'Ako je ubistvo bilo greškom, može naslijediti.' Tako je tvrdio Mālik." Hadis navodi i Ibn Māġa (*Al-Sunan*, II, str. 883., Kitāb: *Al-Diyār*, Bāb: *Al-Qātil la yariṭ*, br. 2.645.).

³⁰⁵ Hadis je bio citiran na početku razmatranja ovog principa.

³⁰⁶ Prenosi Muslim (*Al-Ṣaḥiḥ*, IX, str. 537., Kitāb: *Al-Nikāḥ*, Bāb: *Taḥrīm al-ġam' bayn al-mar'a wa 'ammatihā aw ḥālatihā fī al-nikāḥ*, br. 1.408.). Od autora sunena u poglavljima *Al-Nikāḥ*, prenose ga: Al-Nasā'i (VI, str. 96., Bab: *Al-Ġam' bayn al-mar'a wa 'ammatihā*), Abū Dāwūd (II, str. 224., Bāb: *Mā yukrah an yuġma' baynahunn min al-nisā'*, br. 2.065.) Ibn Māġa (I, str. 621., Bāb: *Lā tunkaḥ al-mar'a 'alā 'ammatihā wa la 'alā ḥālatihā*, br. 1.929. i 1.931.).

prodavca, ili neka ponište sporazum',³⁰⁷ i druge predaje uzete iz pojedinačnih kazivanja koje su se uvriježile kao *mutevatir hadisi*, jer su ih pravnici prihvatili s odobravanjem i tako ih koriste."³⁰⁸

Kazivanja pojedinaca (*aḥbār al-āḥād*) u Al-Ġaṣṣāsovom tefsiru

Al-Ġaṣṣāš svoje stavove na brojnim mjestima u tefsiru potkrepljuje kazivanjima pojedinaca opravdavajući to tvrdnjom da se po njima treba postupati i pored činjenice da kazivanja pojedinaca (*aḥbār al-aḥād*) nisu dostatna u stvarima vjerovanja (*umūr al-aqīda*). To je jasno i po tome kako ih Al-Ġaṣṣāš naziva kvalifikujući ih kao "kazivanja nepodobna za rang potvrđivanja autentičnog znanja zbog unošenja historicizma u stvari vjere". Dok, npr., komentariše riječi Uzvišenoga: *One koji budu tajili jasne dokaze, koje smo mi objavili, Pravi Put označivši...* (Al-Baqara, 159.), nakon što je naveo navedenome srodne ajete, naći ćemo ga kako kaže: "Ovim ajetima se upućuje podsticaj za prihvatanje kazivanja i nepodobnih za rang potvrđivanja autentičnog znanja zbog unošenja historicizma u stvari vjere, zato što su riječi Uzvišenoga: *Oni koji tajе ono što je Allah u Knjizi objavio* (Al-Baqara, 174.), i Njegove riječi: *A kada je Allah uzeo obavezu od onih kojima je Knjiga data* (Āli 'Imrān, 187.) izrekle zabranu na prikrivanje, a pojašnjenje se dobija objelodanjivanjem i otkrivanjem. Kada slušaoci ništa od toga ne bi bili obavezni prihvatiti, ono što se prima ne bi moglo pojasniti Allahov (dž.š.) propis budući da ono što nije propis nije mu ni potrebno objašnjenje. Time se potvrđuje da oni kojima se zabranjuje tajenje, kad otkriju ono što su tajili, uslijedi obavezno postupanje po preporukama i zahtjevima njihovog obavještenja. To pokazuju i riječi Uzvišenoga: *osim onima koji se pokaju i poprave se i to javno ispolje* (Al-Baqara, 160.), kojim je naložio pružanje na znanje to što imaju da kazuju."³⁰⁹

Slično nalazimo i u komentarisanju riječi Uzvišenoga: *kojima ćete biti zadovoljni kao svjedocima* (Al-Baqara, 282.) kad kaže: "U sklopu onoga što smo naveli u vezi sa svjedocima i svjedočenjem kojim nas Allah obavezuje u ovom ajetu, uz koje nam nalaže pravednost i poštenje prepoznatljive po preovlađujućem utisku, dokaz je neosnovanosti tvrdnji

³⁰⁷ Prenose: Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, III, str. 561., Kitāb: *Al-Buyū'*, Bāb: *Mā ḡā' idā iḥtāl al-bay'ān*, br. 1.270.), Ibn Māḡa (*Al-Sunan*, II, str. 737., Kitāb: *Al-Tiḡārāt*, Bāb: *Al-Bay'ān yaḥtalifān*, br. 2.186.), Al-Nasā'ī (*Al-Sunan*, VII, str. 302., Kitāb: *Al-Buyū'*, Bāb: *Iḥtilāf al-mutabāyi'in fi al-faman*). Aḥmad ga prenosi na više mjesta u svome *Al-Musnadu*.

³⁰⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 43-44.

³⁰⁹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 122.

onih koji negiraju analogiju i idžtihad u propisima o kojima nema zakonskih tekstova niti konsenzusa, jer su krv, moral, imovina i srodstvo stvari na kojima počivaju potrebe ovoga i onog svijeta. Allah je naložio svjedočenje svjedoka čije tajne ne znamo, pa sudimo prema njihovom svjedočenju, preovlađujućem mišljenju i njihovom vanjskom izgledu, s tim što smatramo mogućom laž, pogrešku, krivotvorenje, zaboravnost i nehat. Time se ujedno potvrđuje opravdanost idžtihadu i korištenje većinskog mišljenja u prosuđivanju o zbivanjima koja nisu precizno definisana pa o njima ne postoji puna saglasnost. I u ovome je dokaz da je dopušteno prihvatati kazivanja "nepodobna za rang potvrđivanja autentičnog znanja zbog unošenja historicizma u stvari vjerovanja", koje je definisao Poslanik (s.a.v.s.), jer ni svjedočenje svjedoka ne potvrđuje znanje po tome što je svjedočenje dokraja pouzdano, a ipak nam je naloženo da po njemu prosuđujemo, uprkos mogućnosti da se ono što je posvjedočeno razlikuje od onog što je zatajeno. Prema tome, neutemenljen je stav onoga ko kaže da nije dozvoljeno prihvatanje kazivanja onoga čijim se kazivanjem ne potvrđuje kategoričko znanje u stvarima vjere. Ovo pruža dokaz i da je neutemeljena tvrdnja onih koji bi htjeli dokazati da treba odbiti kazivanja pojedinaca tvrdeći da ih mi, time što prihvatamo njihova kazivanja, promičemo u rang iznad Vjerovjesnika (s.a.v.s.) budući da je u biti prihvatanje od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) bilo obavezujuće tek nakon demonstriranja mudžiza (nadnaravnih pojava) koje dokazuju istinitost njegove poslaničke misije, a nama Uzvišeni Allah naređuje da prihvatamo svjedočenje svjedoka koji nas se po vanjštini doimaju pravični premda u njihovom svjedočenju nema nikakvog znaka nadnaravnosti koji im može dokazati i potvrditi neupitnu iskrenost.³¹⁰

U komentaru riječi Uzvišenoga: *Allah je prihvatio zavjet sinova Israilovih, a između njih bili smo postavili dvanaest starješina* (Al-Mā'ida, 12.) kaže: "U ovom ajetu je dokaz prihvatanja kazivanja pojedinaca, jer je starješina svakog plemena bio imenovan da poslaniku iznese prilike u svome plemenu, a da im kazivanje nije bilo prihvatljivo, ne bi bili izabrani. Ako bi neko htio reći da to govori o prihvatanju kazivanja samo od svih dvanaesterice, a ne od jednoga, mi mu odgovaramo da njih dvanaest nisu svi bili starješine svim potomcima Israilovim, već je svaki od njih bio starješina samo jednom plemenu, a ne i ostalima."³¹¹

³¹⁰ *Aḥkām al'Qur'ān*, I, str. 616-617.

³¹¹ *Aḥkām al'Qur'ān*, str. 498.

Ako tekstovi koje smo naveli iz njegovog tefsira dokazuju da Al-Ğaššās odobrava potkrjepljivanje kazivanjima pojedinaca izvan stvari koje se tiču vjere i vjerovanja - upravo stoga on afirmiše njihovo korištenje i u tefsiru ih navodi znatan broj - nakon pomnog proučavanja njegovog djela nalazimo da to nije tek načelna pojava kod njega, već ga vidimo kako iznosi neka pravila o postupanju s kazivanjima pojedinaca. U slijedećim redovima ćemo iznijeti neke obrasce postupanja, s tim što ćemo naznačiti predmet nešto detaljnije izložiti kad budemo govorili o temeljnim pitanjima njegovog tefsira. U vezi s pravilima, kao najbitnije ističe:

"Nije dopušteno da se kur'anski propis dopunjuje kazivanjima pojedinaca,"³¹² a na drugom mjestu kaže: "Nije dopušteno umetati u sklop kur'anskoga teksta osim ono čime tekst može biti derogiran."³¹³ Zatim: "Nije dozvoljeno kur'anski propis s jasnim smislom i porukom specificirati na osnovama kazivanja pojedinaca",³¹⁴ a na drugom mjestu veli: "Dozvoljeno je vidljivo značenje ajeta specificirati na osnovu kazivanja pojedinaca ukoliko njegove riječi pretpostavljaju više smislova i ako su se prethodnici razišli oko njegove poruke."³¹⁵ Dalje kaže: "Kazivanja pojedinaca su neprihvatljiva u onome što je opća potreba (tj. što se tiče svakog pojedinca),"³¹⁶ te, na kraju: "Nije dozvoljeno kazivanja pojedinaca suprotstaviti *mutevatir* hadisima."³¹⁷

Al-Ğaššāsovo odricanje od hadisa za račun stavova ashaba i tabi'ina kad je to zahtijevala priroda problema

Ono što, također, može primijetiti onaj ko proučava Al-Ğaššāsov tefsir jeste to da se on u području postupanja s *tradicionalnim* ponekad odrekne nekoga Vjerovjesnikovog hadisa ne prihvatajući njegove preporuke u komentaranju kur'anskih tekstova, dok istovremeno uzima stavove ashaba ili tabi'ina koji su sačuvani u vezi sa tumačenjem željenog ajeta dajući im prednost u odnosu na date hadise. Razlog tome su dvije pojave: jedna je nepotvrđenost pouzdanosti tih hadisa sa stanovišta prenošenja, a druga je njihova suprotstavljenost jasnom kur'anskom određenju. Zato Al-Ğaššās, u takvim situacijama uopće ne preza da takve hadise ostavi nastranu, a prihvati kazivanja ashaba i

³¹² *Aḥkām al'Qur'ān*, II, str. 424-425., 427.

³¹³ *Aḥkām al'Qur'ān*, II, str. 421., 449.

³¹⁴ *Aḥkām al'Qur'ān*, I, str. 157. i dalje

³¹⁵ *Aḥkām al'Qur'ān*, I, str. 477.

³¹⁶ *Aḥkām al'Qur'ān*, I, str. 246-247., II, str. 449.

³¹⁷ *Aḥkām al'Qur'ān*, I, str. 278-279.

tabi'ina. Primjeri takvih postupaka su brojni. Jedan od njih je ono što navodi u sklopu komentaranja riječi Uzvišenoga: *Puštanje može biti dvaput, pa ih ili velikodušno zadržati ili im na lijep način razvod dati* (Al-Baqara, 229.) gdje kaže: "Što se tiče Njegovih riječi: *ili im na lijep način razvod dati*, one se komentarišu dvojako. Prema jednom komentaru, njima se želi reći: *treći put*. Od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) se prenosi hadis koji sa stanovišta prenošenja nije pouzdan, a i vidljivo značenje ga odbija. To je ono što nam je kazao 'Abdullāh ibn Ishāq al-Marwazī rekavši: Kazao nam je Al-Ḥasan ibn Abī al-Rabī' al-Ġurġānī rekavši: Ispričao nam je 'Abd al-Razzāq rekavši: Ispričao nam je Al-Ṭawrī, koji prenosi od Ismā'īla, a on od Abū Razīna, koji veli: 'Neko je rekao: Božiji Poslaniče, kao da čujem kako Uzvišeni Allah kaže: *Puštanje može biti dvaput, pa ih ili velikodušno zadržati ili im na lijep način razvod dati*, pa se pitam, gdje je *treći put*?' On odgovori: '*ili im na lijep način razvod dati*.' Od jedne skupine prethodnika, među koje spadaju Al-Suddī i Al-Ḍaḥḥāk, prenosi se da je to ostavljanje žene dok joj ne istekne priček. Ovo tumačenje je ispravnije, jer preneseno kazivanje nije pouzdano stiglo od Vjerovjesnika (s.a.v.s.), i to iz više razloga. Jedan je to što je na drugim mjestima na kojim je spomenuo razvod, zadržavanje i rastanak, Uzvišeni Allah time imao u vidu odlaganje povratka dok ne prođe priček nakon razvoda." Al-Ġaṣṣās nakon toga navodi ta mjesta objašnjavajući narav suprotstavljenosti prethodnog hadisa s jasnim značenjem Kur'ana.³¹⁸

Sa sličnim pobudama se Al-Ġaṣṣās odriče i stava ashaba za račun stava tabi'ina, kad je stav drugoga bliži sadržini ajeta, kao što čini prilikom komentaranja časnog ajeta: *Neka oni koji škrtare u onome što im Allah iz obilja Svoga daje nikako ne misle da je to dobro za njih. Ne, to je zlo za njih. Na Sudnjem danu biće im o vratu obješeno ono čime su škrtarili, a Allah će nebesa i Zemlju naslijediti. Allah dobro zna ono što vi radite* (Āli 'Imrān, 180.), gdje stav Al-Suddīja, iz mlađe generacije tabi'ina, stavlja ispred stava Ibn 'Abbāsa, jednog od najuglednijih ashaba. U tom smislu izlaže: "Al-Suddī kaže: 'Sustezali su se da troše na Allahovom Putu i da daju zekat,' dok Ibn 'Abbās veli: 'Među sljedbenicima Knjige to znači da su se sustezali da ljudima objašnjavaju.' Međutim, bit će da se ovo prije odnosi na zekat. Riječi Uzvišenoga: *Onima koji zlato i srebro gomilaju* (Al-Tawba, 34.), zatim Njegove riječi: *na dan kad se ono u vatri džeħennemskoj bude usijalo, pa se njima čela*

³¹⁸ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 471-472.

njihova i slabine njihove budu žigosale (Al-Tawba, 35.) i Njegove riječi: *biće im o vratu obješeno ono čime su škrtarili*, upućuju na isto to.³¹⁹

Neka pravila koja se tiču *tradicionalnog tefsira*

Al-Ġaṣṣās je u svome djelu istakao neka načelna pravila koja se mogu praktično koristiti u *tradicionalnom tefsiru*, preciznije rečeno, prilikom kontradiktornosti predaja. Premda su ona bliža problematici usulske nauke, također su čvrsto vezane za tradiciju i predaje koje izgledaju kontradiktorne. Zato smo ocijenili prikladnim da ih sumarno istaknemo na kraju ove cjeline:

- Kad se susteknu dvije predaje, jedna posebna i jedna opća, pa se oko korištenja opće postigne saglasnost, a oko korištenja posebne se pojavi neslaganje, predaja oko koje postoji saglasnost čini suvišnom onu oko koje postoji neslaganje.³²⁰

- Kad od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) stižu dvije predaje pa se fakihi usaglaise oko korištenja jedne a razidu se oko korištenja druge, ona oko koje postoji saglasnost čini suvišnom onu oko čijeg korištenja se razilaze, bez obzira na to je li ona posebna ili opća.³²¹

- Ako se od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) prenose dvije oprečne predaje, a moguće je njihovo korištenje uprkos oprečnosti, koristit će se obje, ne isključujući nijednu.³²²

- Ako se neka predaja prenosi od više ashaba, a ne zna se da je ijedan od ashaba imao suprotan stav, nije dozvoljeno takvoj predaji pretpostaviti tvrdnju tabi'ina.³²³

- Ono što prenosi neki *jaki* (*qawī*) prenosilac, kao što su npr. bili Mālik ibn Anas i Ibn 'Uyayna, ne može mu se pretpostaviti ono što prenose oni koji se ne smatraju *jakīm*, kao što je npr. bio Muhammad ibn 'Aġlān.³²⁴

* * *

To bi bilo ono najvažnije što smo, uz Allahovu pomoć, uspjeli dokučiti iz *tradicionalnog tefsira* kod Al-Ġaṣṣāsa. Priroda predmeta je uvjetovala da toj problematici namijenimo sve prethodne stranice, kako bismo u obzir uzeli brojnost hadisa i predaja - računaju se u hiljadama -

³¹⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 56.

³²⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 542.

³²¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 15.

³²² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 235.

³²³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 44.

³²⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 23.

koje Al-Ğaššās navodi na raznim mjestima u svome djelu. Ovo s jedne strane, a s druge strane, *tradicionalni tefsir* je temeljno polazište i glavni izvor svakome ko poželi da strpljivo proniče u sadržinu Allahove (dž.š.) Knjige i njene poruke, pa se i razmatranje istoga nastavlja bez prekida.

Nastojali smo u ovom dijelu izložiti neka karakteristična obilježja Al-Ğaššāsovog tefsira u području tradicijskog naslijeđa portretirajući istinsko zanimanje autora za ono što se, putem predaje i učenja, u tradicijsko naslijeđe slilo iz života i djela prethodnika, a posebno Vjerovjesnika (s.a.v.s.). Nadamo se da će primjeri koje smo navodili u ovom poglavlju jasno pokazati njegovu metodologiju u tom području priželjkujući da smo pružili utisak kako se iz ovog dijela može dokučiti vještina kojom Al-Ğaššās hadise i predaje uspješno i čvrsto veže za razum, inteligenciju i promišljanje. Razgovoru o ovom predmetu smo namijenili nastavak kao osvrt na poseban temeljni princip Al-Ğaššāsove metodologije.

2. RACIONALNI TEFSIR KOD AL-ĞAŠŠĀŠA

Uvod

Allah (dž.š.) je čovjeka počastio mnogobrojnim blagodatima, a na prvom mjestu je razum i sposobnost da razmišlja. Zato se razum u islamu, kako ističu učenjaci, smatra sržnim uporištem obavezivanja (*al-‘aql manāṭ al-taklīf*) tako što se čovjek, budući da je razuman i razborit, obavezuje vjerskim obligacijama. Da nije tako, ne bi bilo ni osnova da bude obavezan (*mukallaḥ*).

Kur'an časni je u mnogim ajetima ukazao na svrhovitost razuma i razmišljanja. Jedan od njih je: *Kako oni ne razmisle o Kur'anu, ili su im na srcima katanci* (Muḥammad, 24.), kao i ajet: *A zašto oni ne razmisle o Kur'anu? Da je on od nekog drugog, sigurno bi u njemu našli mnoge protivrječnosti* (Al-Nisā', 82.) i brojni drugi ajeti na čijim krajevima stoji potenciranje razmišljanja i razmatranja, poput onih koji se završavaju riječima: *U tome su jasni dokazi za one koji razmišljaju* (*yatafakkarūn*)..., *koji shvataju* (*yafqahūn*)..., *koji su razumni* (*ya ‘qilūn*),³²⁵ i sl. Ne samo to, već ćemo u tim ajetima naći i jasnu eksklamaciju da je Kur'an objavljen upravo zato da ljudi o njemu razmišljaju, da se razumni njime opominju, po tome što Uzvišeni Allah kaže: *Knjiga koju ti objavljujemo*

³²⁵ Vidjeti: *Al-Ra‘d*, 3.; *Al-Naḥl*, 11., 69.; *Al-Rūm*, 21., 24.; *Al-Zumar*, 42.; *Al-Ğātiya*, 5., 13.; *Al-Baqara*, 44., 73., 76., 242.; *Yūsuf*, 109. i dr.

*blagoslovljena je, da bi oni o riječima njezinim razmislili i da bi oni koji su razumom obdareni pouku primili.*³²⁶

Racio - mišljenje (ra'y) kao naziv se primjenjuje za *uvjerenje (i'tiqād)*, *samostalno iznalaženje rješenja (iğtihād)* i *analogiju (qiyās)*. Otuda se kaže *protagonistima mišljenja aṣḥāb al-ra'y*, odnosno *protagonistima analogije i spekulativnog mišljenja aṣḥāb al-qiyās wa al-naẓar*.

Kad se spomene *racionalni tefsir (al-tafsīr bi al-ra'y)*, pod značenjem imenice *mišljenje (ra'y)* ovdje se podrazumijeva *samostalno iznalaženje rješenja (iğtihād)*. Prema tome, *racionalni tefsir* je izraz za komentarisanje Kur'ana putem *samostalnog iznalaženja rješenja* nakon što komentator stekne znanja iz arapskog jezika te o odnosu Arapa prema svome jeziku, o značenjima pojedinačnih riječi i različitim nijansama njihovih skrivenih poruka, zatim osposobljenost da se pritom koristi pjesništvom iz predislamskog razdoblja, da pronikne u povode objavljivanja, da stekne znanje o derogirajućim i derogiranim ajetima iz Kur'ana, kao i drugim pretpostavkama potrebnim jednom komentatoru.³²⁷

Od najranijih pojavljivanja knjiga iz tefsira i kur'anskih nauka učenjaci su se razilazili oko pitanja dozvoljenosti *racionalnog tefsira*, zauzimajući dva suprotstavljena stanovišta. Jedni smatraju da je on u svakom slučaju dozvoljen, a drugi ga smatraju u cijelosti nedozvoljenim. Ove grupe su, svaka za sebe, nastojale iznaći argumente o utemeljenosti onoga na čemu zasnivaju stavove, a argumenti su detaljno izloženi u literaturi o kur'anskim naukama. Imajući u vidu da nije teško doći do takvih djela i ostvariti uvid u njih te kloneći se nepotrebnog duljenja, mi ih ovdje nećemo navoditi.

Ukratko rečeno, istraživači u tom smislu *racionalni tefsir* dijele na dvije podvrste: 1. *pokuđeni ili neprihvatljivi (al-tafsīr al-maḏmūm al-mardūd)* i 2. *pohvalni ili prihvatljivi (al-tafsīr al-mamdūh al-maqbūl)*.

Pokuđeni ili neprihvatljivi je tefsir onoga ko je nedovoljno obrazovan u naukama neophodnim jednom komentatoru Kur'ana, zatim proizvoljan i tendenciozan tefsir kojim se želi podržati neko devijantno naučavanje ili nastrani stavovi te nejasan tefsir koji niko ne razumije. To je tefsir koji sadrži nepouz dane i neodržive predaje koje nemaju nikakvog utemeljenja.

Pohvalni ili prihvatljivi je tefsir zasnovan na dovoljnom poznavanju jezičkih nauka i osnova islamskog zakonodavstva, tj. iz

³²⁶ Ṣād, 29.

³²⁷ Vidjeti: *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, I, str. 255.; *Maḏḥal ilā manāhiḡ al-mufasssīrin*, str. 106.

nauke o temeljima vjere i fikhske nauke, zatim nauke o islamskoj tradiciji, hadiske i srodnih nauka. To je tefsir koji se ne kosi s pouzdanom predajom, zdravim razumom i stabilnim postulatima nauke, tefsir u kojem se ulažu sve raspoložive istraživačke i naučničke mogućnosti, uz nastojanje da se slijedi istina i Pravi Put, da se čovjek liši udovoljavanja prohtjevima i neargumentovanog preferiranja, da je svjestan da Allah kontroliše sve što se kaže.³²⁸

Autor djela *Manāhil al-‘irfān* kaže: "U *dozvoljenome racionalnom tefsiru* treba biti primjetno oslanjanje na ono što se prenosi od Vjerovjesnika (s.a.v.s) i njegovih drugova, što će mufessiru osvijetliti put razmišljanja, da akter zna zakonitosti jezika i njegovu stilistiku, da dobro poznaje norme islamskog zakonodavstva kako bi Allahov (dž.š) govor protumačio u duhu šerijata. Što se tiče stvari kojih se treba kloniti u *racionalnom tefsiru*, na prvom mjestu je srljanje u tumačenju poruka Allahovih (dž.š.) riječi zasnovano na nepoznavanju jezičke nauke ili islamskog zakonodavstva. Za njim dolazi dovođenje Allahovih (dž.š.) riječi u vezu s iskrivljenim naučavanjima, preveliko upuštanje u ono što je dokučivo samo Allahovom (dž.š.) znanju te neargumentovana izričita tvrdnja da je Allahova (dž.š.) poruka to i to, kao i tendenciozno tumačenje."³²⁹

Racionalno u Al-Ğaššāšovom tefsiru

Općepoznato je da se Al-Ğaššāš ubraja među istaknute učenjake iz hanefijskog mezheba, za čiju školu se zna da se zvala *školom racionalista* (*madrasa ahl al-ra'y*). Nije neočekivano, dakle, to što je ovaj istaknuti učenjak u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* primjenjivao i metodologiju svojstvenu racionalistima. Onaj ko slijedi Al-Ğaššāšov tefsir, naći će se u dodiru s racionalističkom metodologijom jasnih specifičnih obilježja koja izviru iz čvrste osnovice koju čine veoma obilno znanje, zrelost uma, uravnoteženost duha te razvijena sposobnost dokazivanja i izvođenja zaključaka.

Al-Ğaššāš u svom tefsiru poziva na uključivanje razuma i inteligencije pri međusobnom natjecanju u promišljanju, motrenju i pripremama za pristup Allahovoj (dž.š.) Knjizi kako bi se mogle shvatiti njene poruke i propisi te steći rang istraživača, učenjaka i pronalazača. U sklopu komentaranja ajeta o abdestu,³³⁰ detaljno izlažući njegove

³²⁸ Vidjeti: Muḥammad Abū Šahba, *Al-Isrā'iliyyāt wa al-mawḍū'āt fī kutub al-tafsīr*, str. 82. i dalje.

³²⁹ Muḥammad al-Zarqānī: *Manāhil al-‘irfān fī ‘ulūm al-Qur'ān*, II, str. 50.

³³⁰ To je 6. ajet sure *Al-Mā'ida*.

propise i poruke, on kaže: "Istaknuli smo ono do čega smo uspjeli doći u vezi s propisima ovog ajeta kao i njegovim značenjima i porukama. Naveli smo i sve njime obuhvaćene sadržaje i pretpostavke uz koje postoje različita gledanja spomenuvši šta prethodnici, ugledni fakihi, kažu o njemu i naravima riječi putem kojih ga je Allah objavio, s mogućnostima izvlačenja njegovih višestrukih značenja i različitih poruka, pored zapovijedi upućenih nam da ga razumijevamo i po njemu se vladamo u skladu s riječima: *saznali bi od njih ono što što žele da saznaju* (Al-Nisā', 83.) i Njegovim riječima: *A tebi objavljujemo Kur'an da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje, i da bi oni razmislili* (Al-Nahl, 44.), koje nas podstiču da razmišljamo i nukaju nas na istraživanje i promišljanje. Njime nam se naređuje da se natječemo u razumijevanju njegovih propisa kako bismo dostigli rang istraživača, učenjaka i pronalazača. Samim objavljivanjem ovog ajeta istaknuta je višestrukost njegovih poruka i propisa koji se mogu razumijevati putem slušanja objašnjenja dosegnutih promišljanjem i proučavanjem. Svakom mudžtehidu je dužnost da kaže šta je promišljanjem dokučio i šta je motrenjem i razmišljanjem spoznao razumijevajući da Uzvišeni Allah od svakog mudžtehida želi da ima povjerenja u ono do čega ga je razum doveo."³³¹

Al-Ğaššās je pozivao i na naprezanje razuma u prosuđivanju o zbivanjima koja nisu jasno definisana putem Objave, niti oko njih postoji saglasan stav. Tako on, prilikom razrade mnogobrojnih ajeta iz Kur'ana i tumačenja njihovih poruka, ističe: "U njemu je poruka da se ustraje u naprezanju razuma radi prosuđivanja o zbivanjima," ili: "To je osnov mogućeg promišljanja u prosuđivanju o zbivanjima ukoliko će to prosuđivanje potaknuti naprezanje našeg razuma," ili: "Predmet na koji upućuje ovaj ajet podrazumijeva zauzimanje stava na osnovama analogije i naprezanja misli," ili sličnim formulacijama.³³²

On veoma ozbiljno nastoji naći razumski oslonac za većinu fikhskih propisa koje razmatra u tefsiru želeći da time ono što je *tradicionalno* podrži načelima razuma i rezultatima promišljanja i promatranja. Vidjet ćemo ga na brojnim mjestima kako, nakon navođenja argumenata iz Kur'ana i hadisa te predaja od prethodnika, ističe: "Ono što na to upućuje sa stanovišta motrenja...", ili: "Kur'an, tradicija i motrenje jednako potvrđuju ispravnost onoga što smo rekli...", ili sličnim formulacijama koje koristi prilikom iznošenja argumenata, uvjerava nas

³³¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 491.

³³² Vidjeti npr.: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 489., 525., 610., 614-615. i 632.; II, str. 111-112., 270. i druga mjesta.

da se tokom komentarisanja brojnih tekstova časnoga Kur'ana često rukovodi razumom i logikom podržavajući tako njegove mnogovrsne propise.³³³

Čitalac djela *Aḥkām al-Qur'ān* jednostavno će uočiti da se krug *racionalnog tefsira* kod Al-Ğaṣṣāša ne svodi na fikih i njegove propise, kao što mu se može na prvi pogled učiniti s obzirom na naslov djela, već se on širi, da bi u pogledu i kvantiteta i kvaliteta obuhvatio brojna pitanja, mimo onih koja se tiču fikha, usula i izvođenja različitih zakonskih propisa. To su, nema sumnje, ona pitanja koja od čovjeka zahtijevaju veoma aktivno uključivanje razuma, strpljivo razmatranje i dugotrajno posmatranje, da bi mogao zauzeti stav o njima, kritički ih shvatiti, opovrgnuti drugačiji stav i odbaciti ono što je u suprotnosti s njim, o čemu ćemo detaljno govoriti u kontekstu izlaganja četvrtoga temeljnog principa Al-Ğaṣṣāšove metodologije u tefsiru, a koji se tiče fikha i šeriatskopравnih propisa.

Dok čita ovo djelo, čitalac primjećuje i pojave koje se neposredno ne tiču fikha i propisa. Premda Al-Ğaṣṣāš prema njima postupa kao s pomagalom koje mu olakšava izvođenje raznovrsnih fikhskih normi, one se, opravdano, kod njega mogu uvesti u domen racionalnog tefsira. To su: jezik, gramatika, pravila fleksije, pjesništvo, stilistika, logika, filozofija, historija, dijalektika, eristika, kritika, razne prirodne nauke koje koristi prilikom komentarisanja nekih ajeta i druga slična pomagala o kojima će više riječi biti prilikom zahvatanja preostalih temeljnih principa Al-Ğaṣṣāšove metodologije u tefsiru.

Ono što nam je sada posebno važno jeste da ukažemo na neke pojave koje su jasno istaknule izrazita obilježja Al-Ğaṣṣāšovoga *racionalnog tefsira*, a na osnovu kojih možemo pretpostaviti intelektualnu širinu ovoga vrijednog učenjaka i domete njegovog promišljanja. Opredijelili smo se da to predstavimo kroz dva obrasca koji slijede:

Prvi obrazac. Ono što navodi u sklopu komentarisanja riječi Uzvišenog Allaha: *Stvaranje nebesa i Zemlje, smjena dana i noći, lađa koja morem plovi s korisnim tovarom za ljude, kiša koju Allah pušta s neba pa tako u život vraća zemlju nakon mrtvila njezina, po kojoj je rasijao svakojaka živa bića, promjena vjetrova, oblaci koji između neba i Zemlje lebde, doista su dokazi za one koji imaju pameti* (Al-Baqara, 164.), kao i sam komentar toga časnog ajeta uistinu se mogu shvatiti kao izvrsno *racionalno komentarisanje* ne samo u okvirima njegovog djela, već i kad se radi o racionalnom tefsiru u tefsirskim djelima uopće, bez obzira na njihov zamašan broj i raznovrsnost.

³³³ Vidjeti npr.: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 254., 287. i 302.; II, str. 191. i druga mjesta.

Predan razmatranju znakova moći Uzvišenog Allaha u kosmosu, odlučan da iscrpi dokaze o jednoći Stvoritelja kosmosa, koje pruža taj časni ajet, Al-Ğašşāş pruža slobodu svojim mislima i razmišljanju:

"Ovaj ajet je komponovan kao niz primjera i dokaza o jednoći Uzvišenog Allaha te da Mu nema ravnoga ni sličnog. U njemu je i naredba upućena da u njemu tražimo dokaz, a to su riječi: *dokazi za one koji imaju pameti*, što znači da je ovaj ajet namijenjen da u njemu tražimo dokaze i na njegovim osnovama dolazimo do spoznaje Uzvišenog Allaha i Njegove jednoće, kao i da njime poreknemo svaku sličnost nečeg drugog, a kamoli izjednačenost s Njim. U ovom ajetu je i protudokaz onome ko bi tvrdio da se Uzvišeni Allah može spoznavati samo na osnovama kazivanja (*al-ħabar*), da razum nema nikakve mogućnosti da dođe do spoznaje.

Što se tiče dokaza o Allahu *u nebesima i Zemlji*, to je stajanje nebesa nad nama bez stubova, u stalnoj i neprolaznoj veličini, kao i položaj Zemlje pod nama u svojoj veličini. Mi za njih znamo da imaju granice od kojih počinju i postoje u vremenu, s pretpostavkom koja može biti manje ili više pouzdana. Znamo za ljudski rod, kad bi se sav sastao da u zraku postavi jedan kamen bez vješanja o nešto iznad i oslonca na nešto ispod, ne bi to uspio. Isto tako znamo da je neko uspostavio nebo bez oslonca i Zemlju bez postolja. To dakazuje postojanje Uzvišenog Stvoritelja, njihovog Tvorca. To dokazuje i da On ne sliči stvorenim tijelima, da je On Moćnik čijoj moći ništa ne izmiče, jer ta tijela ne mogu ništa tome slično. Ako je to tačno, onda je jasno da je On sposoban stvoriti tijela, jer stvaranje tijela i njihovih kontura nije začudnije razumu i svijesti od uspostavljanja nebesa i Zemlje s njihovom veličinom i masom bez stubova i postolja. S druge strane, to dokazuje stvaranje ovih tijela, koja nisu lišena svojih različitih akcidencija. Poznato je da su sve akcidencije stvorene, da svaka postoji nakon što ih uopće nije bilo, a što nije bilo prije stvoritelja - stvoreno je. Prema tome, izvjesno je da su tijela stvorena, a ono što je stvoreno pretpostavlja svoga stvoritelja, kao što građevina pretpostavlja graditelja, kao što pisani tekst pretpostavlja pisca, kao što trag pretpostavlja nekoga ko ga je utisnuo, čime se potvrđuje da su nebesa i Zemlja Allahovi znakovi koji na Njega upućuju.

Što se tiče dokaza o Allahu *u razlikovanju dana i noći*, tu je to što se svako od njih događa nakon drugoga. I tu ono što je stvoreno pretpostavlja stvoritelja, što govori da oboje imaju stvoritelja koji im ne sliči, jer tvorac ne sliči svojoj tvorevini, kao što graditelj ne sliči svojoj građevini, niti pisac sliči svome tekstu. S druge strane, kad bi bilo sličnosti, dešavalo bi se s tvorcem isto što i s tvorevinom, kad se tiče stvaranja. Tvorac u pogledu stvaranja ne bi bio iznad tvorevine. Ako je

tačno da je tvorac tijela, noći i dana iskonski, tačno je i to da im On ne sliči. Tvorevine dokazuju da je tvorac moćan, a postojanje tvorevine bi bilo nemoguće bez moćnoga tvorca. Da je tvorac živ dokazuje upravo to što je postojanje tvorevine nemoguće bez živog tvorca. To dokazuje i da onaj ko zna da je nemoguća odmjerena, precizna i skladna tvorevina bez onog ko ju je takvu znao prije nego ju je stvorio. Ako se smjenjivanje dana i noći odvija na osnovama jednog plana, ne razlikujući se na svakom dijelu zemlje, uzduž i poprijeko, tokom cijele godine, od vrijednosti u kojima se precizno, ni prije ni kasnije smjenjuju, to dokazuje da to njihov izumitelj može i zna, jer kad ne bi mogao, od njega ne bi potekla takva tvorevina, a kad ne bi znao, njegov izum ne bi bio tako precizan i redovan.

Što se tiče dokaza o Allahovoj jednoći *u lađi koja morem ploi*, poznato je da, kad bi se sva tijela sastala da stvore jedno takvo tijelo koje teče i nosi lađu, da pokreću vjetrove koji tjeraju lađu, zacijelo to ne bi mogla. Kad bi vjetrovi stali, lađa bi mirno stajala na površini vode i niko na svijetu je ne bi mogao pokretati i voditi, onako kako Uzvišeni Allah na drugom mjestu poručuje: *Ako poželi, On umiri vjetar i one na površini njegovoj ostaju neopkretne* (Al-Šūrā, 33.). U Allahovom (dž.š.) potčinjavanju vode da nosi lađe i potčinjavanju vjetrova da tjeraju lađe, najснаžniji je dokaz koji potvrđuje jednoću Uzvišenog Allaha, Vječnoga, Moćnoga, Sveznajućega i Živoga, kojem nema ništa slično ni ravno, jer stvorena tijela ne mogu biti takva. Allah je vodu potčinio da nosi lađe na svojoj površini, a vjetrove da ih tjeraju i prenose terete potrebne ljudima opominjući tako ljude Svojom jednoćom i značajem blagodati te skrećući im pažnju na sve to kako bi znali da ih je time blagodario njihov Stvoritelj, a oni Mu trebaju zahvaljivati na blagodatima, za šta će imati trajnu nagradu na Ahiretu.

Što se tiče dokaza o Njegovoj jednoći *u kiši koju spušta s neba*, u ono što zna svako razuman spada to da je vodi svojstveno padanje i razlijevanje, da nije moguće njeno dizanje odozdo prema gore bez nekog uređaja koji je podiže. Voda koja se nalazi u oblaku nije lišena jedne od dviju pretpostavki: ili da ima stvoritelja koji ju je stvorio tu u oblaku, ili je gore digao iz njenih tokova ili mora na zemlji. Kako god bilo, to dokazuje da nesumnjivo postoji neko Jedan i Vječan, čijoj moći ništa ne izmiče. To dokazuje da On oblak dovede na željeno mjesto pomoću vjetrova potčinjenih da ga premještaju. U tome je najjasniji dokaz Njegove jednoće i moći, kojom On čini da oblaci nose vodu, a vjetrovi nose oblake prenoseći ih s jednoga na drugo mjesto, da bi blagodat vode bila dostupna svim stvorenjima, onako kako Uzvišeni kaže: *Kako oni ne vide da mi gonimo kišu u ogoljelu zemlju, i činimo da, uz pomoć njenu,*

niče rastinje kojim se hrani stoka njihova i oni sami (Al-Sağda, 27.), nakon čega je spušta kap po kap tako da se jedna s drugom u zraku ne dodiruju uprkos tome što ih vjetar tjera, pa se svaka kap u svom obliku i veličini spusti na svoje mjesto na zemlji. Kad ne bi bilo jednoga mudrog planera, znalca i moćnika koji sve to može tako isplanirati i tako precizno odrediti, kako bi bilo moguće da se spušta voda iz tako golemih i brojnih oblaka, takvim redom i rasporedom!? Kad bi se kapi spajale u zraku, bile bi štetne. Njihovo spuštanje u vidu mlaza stopljenih kapi bi u dodiru sa zemljom oštetilo usjeve i rastinje, upropaštavajući i drveće i životinje na zemlji. Kad voda ne bi bila planski spuštana s neba, nastala bi poplava kakvu Uzvišeni Allah opisuje riječima: *I Mi smo kapije nebeske pootvarali vodi koja je neprestano lila* (Al-Qamar, 11.), za koju se kaže da se s neba slijevala kao voda koja teče po zemlji. U Allahovom stvaranju oblaka u zraku i vode u njima te u njenom prenošenju s mjesta na mjesto najjasniji je dokaz Njegove jednoće i moći te da On nije tijelo koje sliči drugim tijelima, jer tijela nisu u stanju učiniti ništa slično, niti to mogu poželjeti, niti tome stremiti.

Što se tiče dokaza o Njegovoj jednoći u *vraćanju zemlje u život nakon mrtvila njezina*, sastoji se u tome što sva stvorenja, kad bi se okupila oko oživljavanja nečeg na Zemlji, to zacijelo ne bi mogla. Ne bi mogla učiniti da išta na njoj izraste. Samo Allah može vodom oživjeti zemlju i omogućiti rastinju da niče i raste, nakon što je jasno i očigledno bilo da na njoj ništa živo nema. Dalje, ako razmislimo o biljkama s njihovim naravima, možemo naći dokaz da su one djelo Mudrog Stvoritelja, Sveznajućeg Moćnika, po onom kako je odredio njihove dijelove i mudro ih organizirao. U tome je veoma jasan dokaz da je Stvoritelj svega toga jedan, da je On Moćan, Sveznajući, te da ništa nije djelo prirode, kako ateisti vele za Allahove (dž.š.) znakove, jer jedino Allah daje da iz zemlje na koju se voda s neba spušta niču razne biljke, cvijeće i plodonosno drveće, razno voće, raznovrsnog ukusa, boja i oblika. Kad bi to bilo djelo prirode, nužna bi bila ujednačenost, jer nešto ujednačeno ne može dati raznoliko. I u tome je dokaz da je sve djelo Mudrog Stvoritelja koji ga je stvorio i precizno odredio u različitim vrstama, s različitim ukusom i bojama, kao opskrbu Svojim robovima i znak Njegovog stvaranja i Njegovih blagodati.

Što se tiče dokaza o Njegovoj jednoći u riječima: *po kojoj je rasijao svakojaka živa bića*, to je, također, dokaz sa raznolikošću vrsta. Nemoguće je da životinje budu te koje stvaraju jer nisu lišene stvorenosti, budući da postoje tako mnogobrojne. Njihovo postojanje samo za sebe govori o njihovoj stvorenosti, a to što su mnogobrojne nemogućom čini pretpostavku da su postale bez ikoga. Uprkos tome,

znamo da one, iako postoje, nisu sposobne stvarati tijela i proizvoditi mase, jer takve nekreativne normalno je da ne budu sposobne za to. Nijedna životinja, isto tako, ne može sebi dodati nijedan dio, a to apsolutno negira sposobnost svih njih da stvaraju, potvrđujući da imaju stvoritelja koji je Moćan i Mudar, kojem ništa ne sliči, jer kad bi stvoritelj životinja na bilo koji način sličio njima, njegova mudrost bi bila i njihova mudrost, prikraćena za mogućnost stvaranja drugih tijela.

Što se tiče dokaza o Njegovoj Jednoći u *promjeni vjetrova*, sastoji se u tome što sva stvorenja, kad bi se sastala oko izvođenja njihove promjene, ne bi to mogla. Poznato je da se njihova promjena odvija nastajući sad na jugu, sad na sjeveru, sad na istoku, sad na zapadu. Znamo da je pokretač i stvoritelj njihove promjene Moćnik kojem ništa slično nije, jer se samo po sebi zna da stvoriti nešto takvo ne može ništa što je stvoreno.

To su dokazi kojima Uzvišeni Allah opominje one *koji pameti imaju* i naređuje im da traže pouku u njima. Allah je mogao biljke stvoriti i bez vode i sadnje, stvoriti životinje bez uzgoja i mimo parenja, ali je, neka je slavljen, uveo Svoj red u stvaranju stvorenja, da im time, svakim pojedinim stvaralačkim činom, skrene pažnju na Svoju moć, da razmisle o Njegovoj veličini, da ih to u svako doba podsjeća na ono čega nisu svjesni, da im razbudi savjesti, ne bi li razmislili o onome što su zanemarili. Uzvišeni je stvorio Zemlju i nebo kao postojane i trajne, tako da, sve do roka u kojem će jednom nestati, ne prolaze niti mijenjaju stanje u kojem ih je stvorio na početku. Zatim je stvorio životinje, ljude i drugo na Zemlji, da bi svemu pružio opskrbu, gdje spada hrana koja ih održava na životu. On im nije dao opskrbu odjednom, da misle da su neovisni od toga što im je dato, već im je dao stanovitu hranu, za svaku godinu onoliko koliko im je dovoljno, kako ne bi pretjerivali i došli u situaciju da njome oskudijevaju. Uputio ih je u neke zakonitosti na osnovu kojih, putem oranja i sadnje, dolaze do hrane, s osjećanjem da rad daje plodove dobra i zla, što ih podstiče da čine dobro i ubiru njegove plodove, a klone se zla da bi bili mirni od njegovih pogubnih posljedica.

Zatim im je kroz spuštanje kiše pružio ono što ne bi mogli sebi priskrbiti svojom snagom i sposobnošću. Uspostavio je na nebu oblake i u njima stvorio vodu, da bi je spuštao na zemlju u potrebnim količinama zahvaljujući kojoj im niče hrana i ono od čega sebi prave odjeću. Spuštanje vode On nije ograničio samo na one kojima ona treba u roku kad im treba, već je vodi načinio spremišta i izvore na zemlji u kojima se sabire i neprestano teče u potrebnim količinama, onako kako Uzvišeni kaže: *Zar ne vidiš da Allah spušta s neba kišu pa je u izvore u zemlji razvodi* (Al-Zumar, 21.). Da nad onim što se spusti s neba nema kontrole

na Zemlji i čuvanja za vrijeme kad će zatrebati, sve bi odjednom oteklo i uginule bi životinje koje ne mogu bez vode. Neka je slavljen Gospodar svjetova Koji je zemlju načinio staništem poput kuće u kojoj se čovjek svija, Koji je od neba načinio krov, a od ostalih tvorevina, kao što je kiša, rastinje i životinje, dobra koje čovjek za svoje potrebe koristi tokom svijanja u kući. Nama je potčinio ovu Zemlju, učinio je mirnom da po njoj kročimo, po njoj puteve pravimo i omogućio nam da na njoj gradimo kuće u kojima ćemo se skloniti od kiše, vrućine i studeni štiteći se i od neprijatelja, ne premještajući se na druga mjesta. Mjesto koje poželimo koristimo za gradnju kuće, a gradimo od onoga što imamo na raspolaganju, opet u zemlji, kao što su kamen, kreč, gips i glina, ili od onoga što iz nje niče, kao što je šaš i drvo, koji nam to omogućuju. Sve to nam je jednostavno dostupno, osim onoga što je On položio u dubinu zemlje, kao što su metali kojim se kitimo i utvrđujemo, a to su zlato, srebro, željezo, bakar i drugo, upravo onako kako Uzvišeni ističe: *i proizvode njene na njoj odredio* (Fuṣṣilat, 10.). To su sve blagodati zemlje čije bi nabranje oduljilo, čije neizbrojive koristi naše znanje ne može obuhvatiti.

Nadalje, pošto život, naš i preostalog životinjskog svijeta, nužno ima svoj kraj, učinio nam je zemlju sabiralištem nakon smrti, kao što je to bila i tokom života, onako kako Uzvišeni kaže: *Zar Mi nismo učinili Zemlju sabiralištem živih i mrtvih* (Al-Mursalāt, 25-26.), ili na drugom mjestu: *Sve što je na Zemlji Mi smo kao ukras njoj stvorili da iskušamo ljude ko će se od njih ljepše vladati, a Mi ćemo nju i golom leđinom učiniti* (Al-Kahf, 7-8.). On stvaranje biljaka i životinja nije sveo samo na one u kojima je slast, bez trpljenja, niti hranu ukusnu bez otrovne, niti slatku bez gorke, već je sve to pomiješao, da nas opominje da od nas nije želio načiniti bića koja se prepuštaju slastima, kako se njima ne bismo zadovoljili, a one nas zaokupile i odvratile od priprema za onaj svijet, radi kojeg nas je Allah stvorio. Koristi i dobra za onaj svijet ima i u onome što je bolno i nelagodno, kao i u onome što godi i što je slasno. Allah nas na ovom svijetu opominje raznim patnjama, kako bi nam se do znanja dala prijetnja patnjama na onome svijetu, da se klonimo loših djela i zaslužimo neoskrnavljeni Džennet.

Kad bi onaj *koji pameti ima* dokaze o Stvoriteljevoj jednoći sveo samo na ono što je Uzvišeni Allah istakao u ovome jednom ajetu, bilo bi dosta da je potvrdi i opvrgne tvrdnje svih vrsta ateista, naturalista, dualista i sl. Kad bismo šire obrazlagali samo smislove koje sadrži ovaj ajet i primjere njegovih jasnih poruka, jako bi oduljilo. Zato ćemo se zadovoljiti onim što je istaknuto o ovoj temi budući da nam je cilj bio da kroz sažeto izlaganje skrenemo pažnju na sadržaje poruka ovog ajeta.

Allaha molimo da nas uputi da što bolje razumijevamo Njegove poruke i da se što dosljednije držimo Njegovih uputa, a Allah je najbolji pomagač!³³⁴

Ovo je bio jedan obrazac *racionalnog tefsira* kod Al-Ğaššāsa. Tu je on veoma iscrpan. Pustio je slobodu mislima i promišljanju da bi dobro razmotrio sve u vezi sa smislovima ovoga časnog ajeta i njegovih detaljnih poruka o postojanju Allaha (dž.š.), Njegovoj jednoći i neizrecivoj moći i vladavini u kosmosu. Zbog toga smo i mi smatrali opravdanim da preuzmemo kompletne njegove navode uprkos opširnosti, kako bismo dobili zaokruženu sliku o obrascu Al-Ğaššāsovoga komentarisanja jednog ajeta iz Kur'ana, da na osnovu toga dobijemo pouzdan utisak o njegovom tefsiru sa stanovišta razuma i promišljanja.

Podrobno smo razmatrali ono što je Al-Ğaššās rekao u sklopu komentarisanja ovoga časnog ajeta. Pažnju su nam privlačile brojne stvari. Na prvom mjestu je to bujna inteligencija koju potvrđuju obilna znanja, zrelost uma, duhovna uravnoteženost i sposobnost izvlačenja dokaza i argumenata. Zatim dolazi izlaganje uzvišenih značenja vrsnim stilom, izvanrednim izrazom i suptilno biranim riječima. Nakon toga dolazi pobijanje tvrdnji nevjernika, ateista, tako da onom *koji pameti ima* nakon toga ne ostaje ni najmanja sumnja u postojanje Stvoritelja kosmosa. Kad ima u vidu šta je Al-Ğaššās izrekao u sklopu komentarisanja ovoga časnog ajeta, čovjek utoliko više treba biti zadivljen kad uzme u obzir da je on to izrekao prije više od hiljadu godina, a to je izlaganje koje vrijedi i odgovara svakom vremenu, pa i ovome u kojem mi živimo.

Pažnju nam je privuklo i Al-Ğaššāsovo vješto povezivanje svega što je u datom kontekstu rečeno u drugim ajetima koji se tiču iste teme. To bi se kod njega moglo ubrojati među obilježja tematskog tefsira, a može se posmatrati i kao manifestacija izvrsnog kombinovanja tradicionalnoga i racionalnog tefsira imajući u vidu da tradicionalni tefsir obuhvata prvenstveno komentarisanje Kur'ana Kur'anom, kako smo to naprijed istakli u prvom dijelu ovog odjeljka.

Drugi obrazac. U domen racionalnog tefsira kod Al-Ğaššāsa može se uključiti i to što on, opširno razviđajući i definišući različite fikhske propise, često sām pretpostavlja prigovore neistomišljenika i na njih pruža detaljne odgovore. To je česta pojava u njegovom tefsiru, gotovo uz svako fikhsko pitanje i svaki propis koji razmatra.

Međutim, ponekad u kontekstu svoga fikhskog komentarisanja on natukne i neko pitanje u vezi s porukama datog ajeta koje su, kako se

³³⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 124-128.

posmatraču čini, naravima filozofije i vjerovanja bliže nego li naravima fikha i fikhskih propisa, da bi na njih pružio odgovor. Takav je primjer onoga što navodi u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *I ne recite za one koji su na Allahovu putu poginuli: "Mrtvi su." Ne, oni su živi, ali vi to ne znate!* (Al-Baqara, 154.) gdje odgovara na pitanje koje je sam pretpostavio, a tiče se naravi čovjeka i onog što čini njegovu suštinu, što spada u pitanja filozofije i vjerovanja, gdje odgovor pruža kombinujući poglede racionalnoga i tradicionalnog tefsira.

U tom smislu veli: "Ako bi neko upitao: 'Kako oni mogu biti živi, a mi nakon izvjesnog vremena vidimo da su struhli u mezarima', mi odgovaramo: 'Oko toga se ljudi dijele prema dva stava. Prema jednom, ono što čini čovjeka jeste duša koja je, ustvari, jedna nježna supstanca. Sreću i bijedu iskušava duša, a ne mrtvo tijelo. Drugi kažu: Čovjek je ovo opipljivo i vidljivo tijelo. Ono govori da je Uzvišeni Allah neke njegove dijelove načinio znatno suptilnijim od tijela životinja i omogućio im da dožive sreću. Ti suptilni dijelovi će, u skladu s Allahovim (dž.š.) određenjem, doživjeti sreću ili patnju, u skladu s onim šta zasluže, a onda će im Allah život oduzeti kao i svemu stvorenome pred Sudnji dan, da bi ih na Sudnji dan oživio radi općeg susreta. Kazao nam je Abū al-Qāsim 'Abdullāh ibn Muḥammad ibn Ishāq al-Marwazī, rekavši: Kazao nam je Al-Ḥasan ibn Yaḥyā ibn Abī al-Rabī' al-Ġurġānī, rekavši: Ispričao nam je 'Abd al-Razzāq, rekavši: Ispričao nam je Ma'mar koji prenosi od Al-Zuhrija, a on od Ka'ba ibn Mālīka, da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) rekao: 'Duša muslimana je ptica koja će stajati na stablu u Džennetu sve dok ne bude vraćena u prvobitno tijelo.'³³⁵

Iste naravi je i ono što ističe u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *Onaj ko to izmijeni, nakon što je to čuo, grijeh od toga pada na one koji to mijenjaju. Allah, zaista, sve čuje i zna* (Al-Baqara, 181.), gdje je pretpostavio pitanje o dugovanju i njegovom poravnanju, što u biti ulazi u područje vjerovanja, koje se tiče polaganja računa na onome svijetu, a Al-Ġaṣṣās asocira na ispunjavanje Allahovih i ljudskih prava.

Tom prilikom kaže: "Ako bi neko pitao: 'Ako dužnik ne oporuči da se njegov dug vrati, a nasljednici ga vrate, da li se umrli oslobađa odgovornosti za dug?', mi mu na to odgovaramo: 'Odustajanje od vraćanja duga sadrži dvije stvari: jedna je Allahovo (dž.š.) pravo, a druga je pravo čovjeka. Ukoliko je pravo čovjeka poravnato namirivanjem iz ostavštine, oslobađa se odgovornosti za dug, ali ostaje još pravo vezano

³³⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 113-114. Hadis koji je izložen sa sneedom, prenose: Al-Nasā'ī (*Al-Sunan*, IV, str. 108., Kitāb: *Al-Ġanā'iz*, Bāb: *Arwāḥ al-mu'minin*), Mālik (*Al-Muwatta'*, str. 164., Kitāb: *Al-Ġanā'iz*, Bāb: *Ġāmi' al-Ġanā'iz*, br. 50.) i Aḥmad (*Musnad al-mukṭirīn*, br. 15.216. i 15.220.).

za nepravdu i štetu nastalu zbog odlaganja. Ukoliko se dužnik ne bude pokajao zbog toga, bit će za to kažnjen na budućem svijetu. U svakom slučaju, ostaje još Allahovo (dž.š.) pravo, a to je nepravda koju je vinovnik za života nanio, a nije se pokajao. Bit će kažnjen zbog onog što je neporavnato ostalo između njega i Uzvišenog Allaha. Nije li jasno da onaj ko zgrabi nečiju imovinu i uporno je ne vraća čini nedjelo s dvaju stanovišta: jedno je kršenje Allahovog prava kršenjem Njegove zabrane, a drugo je pravo čovjeka na naknadu nanese nepravde i štete? Sve da čovjek, i mimo volje vinovnika, namiri svoje pravo, ostaje Allahovo pravo uz koje je potrebno pokajanje vinovnika. I kad vinovnik umre a ne pokaje se, iza njega ostaje njegova odgovornost za postupak.”³³⁶

Oslonci Al-Ğaššāšovome *racionalnom tefsiru*

Nakon proučavanja Al-Ğaššāšovog tefsira možemo primijetiti da njegova metodologija u području *racionalnog tefsira* počiva na pet oslonaca, a ti su:

- *prvi oslonac*: zahtjev racionalnog tefsira da se razvija na osnovama brojnih nauka koje čovjeka čine stručno spremnim za pravilno razumijevanje Allahove (dž.š.) Knjige i štite ga od posrtanja i pretjerivanja prilikom tumačenja;
- *drugi oslonac*: potreba povezivanja racionalnoga sa tradicionalnim tefsirima, kao i sadržajima pouzdanih predaja koje nije dozvoljeno odbaciti;
- *treći oslonac*: nezalaženje s racionalnim tumačenjem u područja gdje za to nema mjesta;
- *četvrti oslonac*: tumačenje nejasnih (*al-mutašābih*) ajeta u svjetlu jasnih (*al-muḥkam*) ajeta;
- *peti oslonac*: izbjegavanje usiljenog i tendencioznog tumačenja (*al-ta'wil al-fasid*), jer je to put ka iskrivljavanju vjere.

Na stranicama koje slijede bacit ćemo malo više svjetla na ovih pet oslonaca navodeći primjere iz Al-Ğaššāšovog djela.

***Prvi oslonac*: zahtjev racionalnog tefsira da se razvija na osnovama nauke i znanja.** Jasno je da Al-Ğaššāš, kao ni drugi istaknuti učenjaci, ne dozvoljava racionalni tefsir, osim kad ga može graditi na osnovama nauka koje aktera čine stručno spremnim kao i kompletnog poznavanja duha islamskog vjerzakona i njegovih zahtjeva. Tako, npr., u komentaru ajeta o nasljedstvu nejakih, nakon što je naveo hadis Vjerovjesnika (s.a.v.s.) koji sadrži upozorenje na tumačenje Kur'ana na

³³⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 208.

osnovu razuma kaže: "Ovo dokazuje da se ono što prenosi Abū 'Imrān al-Ġawnī od Ġandaba koji kaže: 'Rekao je Allahov Poslanik (s.a.v.s.): 'Ko o Kur'anu bude govorio na osnovu razuma, makar i pogodio pravo značenje, opet je pogriješio',³³⁷ odnosi na onoga ko o Kur'anu govori samo na osnovu onoga što mu se utufilo u glavu i naumpada mu bez traženja utemeljenih dokaza, dok onoga ko dokaz traži u njegovom propisu i razmatra njegove poruke, to će dovesti do onoga što je ispravno i oko čega postoji saglasnost. Takav postupak je nešto pohvalno, što zaslužuje nagradu, jer Uzvišeni Allah (hvaleći one koji ulažu trud za iznalaženje rješenja) kaže: ...*sigurno bi to saznali oni među njima koji to promišljaju* (Al-Nisā', 83.)."³³⁸

Al-Ġaṣṣās se znao obrušiti napadom na svakoga ko se poduhvati komentarisanja nečega iz Allahove (dž.š.) Knjige, a stručno je nespreman za to, nedovoljno obrazovan u neophodnim naukama, ili ne udovoljava nekome potrebnom uvjetu koji komentator mora ispunjavati. To jasno vidimo u njegovome učtivom neslaganju s Abū Muslimom al-Iṣfahānijem³³⁹ koji je tvrdio da nema derogiranja u vjerozakonu Muhammeda (s.a.v.s.). U polemici s njim, u sklopu komentara riječi Uzvišenog Allaha: *Mi nijedan propis ne promijenimo, niti ga u zaborav potisnemo, a da bolji od njega ili sličan njemu ne donesemo* (Al-Baqara, 106.), nakon što je sa stanovišta jezika i vjerozakona obrazložio izraz *naṣḥ* (derogiranje), veli: "Neki iz potonjih generacija koji nisu fakihi tvrde da nema derogiranja u vjerozakonu našeg Vjerovjesnika (s.a.v.s.), da se svim derogiranjem navedenim u njemu željelo derogiranje vjerozakona ranijih vjerovjesnika, kao što je pitanje subote i namaza do izlaska i zalaska sunca, zato što je - kako vele - naš Vjerovjesnik (s.a.v.s.) posljednji vjerovjesnik, a njegov vjerozakon postojan i trajat će do Sudnjeg dana. Čovjek koji to tvrdi je temeljit u području stilistike, ima raskošno znanje iz jezičke nauke, ali ne obiluje naročitim znanjem iz fikha i usula. On je čvrstog vjerovanja, ne izaziva sumnju i nije sasvim

³³⁷ Prenose: Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, V, str. 199., Kitāb: *Al-Taḥṣīn*, Bāb: *Mā ḡā' fī allāḍi yufassir al-Qur'ān bi ra'yihī*, br. 2.952), Abu Dawud (*Al-Sunan*, III, str. 325., Kitāb: *Al-'Ilm*, Bāb: *Al-Kalām fī Kitābillāh bi ḡayr 'ilm*, br. 3.652.). Al-Tirmidī je ovaj hadis propratio komentarom rekavši da je to neobičan (*ḡarīb*) hadis, jer su neki učenjaci kritikovali Suhayla ibn Abi l-Ġazma, jednog od prenosilaca.

³³⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 112.

³³⁹ Muḥammad ibn Baḥr al-Iṣfahānī - poznat kao Abū Muslim al-Iṣfahānī (254/868-322/933.) – pisac i pjesnik mu'tezilija. Bio je namjesnik u Iṣfahanu za vladavine abasijskog halife Al-Muqtadira, do dolaska Ibn Buwayha u Iṣfahan. Poznata djela su mu: *Ġāmi' al-Ta'wīl* (iz tefsira, 14 tomova), *Al-Nāsiḥ wa al-mansūḥ* (vjerojatno je to knjiga u kojoj se pojavila tvrdnja koju Al-Ġaṣṣās pobija), *Al-Naḥw, Maḡmū' al-rasā'il* (vidjeti: *Al-A'lam*, VI, str. 50.).

površan. Međutim, prekoračio je mjeru iznošenjem takvog stava. U tome mu niko nije prethodio s ozirom da je cijeli Ummet – i u ranijim i kasnijim generacijama – na stanovištu da su brojni propisi i vjerozakonske odredbe derogirani. To je do nas preneseno predajom u koju se ne sumnja niti je dopušteno polemisati s njom. Utvrđeno je i da u Kur'anu postoji opće i posebno, jasno i manje jasno. Motiv postojanja derogiranja u Kur'anu i sunnetu sličan je motivu općega i posebnog, jasnoga i manje jasnog, jer se sve pojavljivalo i prenosilo na isti način. Ovaj čovjek se u derogiranim i derogirajućim ajetima i njihovim propisima dograbio nečega s čim je iskoračio izvan tvrdnji učenjaka vršeći nasilje nad njihovim značenjima. Ne znam šta ga je moglo ponukati na to. Sklon sam povjerovati da se tome privolio usljed nedovoljnog poznavanja naravi predaje o tome te zbog toga što je koristio samo *razum* bez uporišta u poznavanju onoga šta su rekli prethodnici, a kasniji sljedbenici prenosili. On je jedan od onih za koje se od Vjerovjesnika prenosi da je rekao: 'Ko o Kur'anu bude govorio na osnovu svog *razuma*, makar i pogodio pravo značenje, opet je pogriješio!' ³⁴⁰

Drugi oslonac: potreba povezivanja racionalnoga sa tradicionalnim tefsirrom. Jasno je, također, da Al-Ğaṣṣās metodologiju racionalnog tefsira gradi i na osnovu potrebe njegovog povezivanja sa tradicionalnim tefsirrom i sadržajima pouzdane predaje, te da ispravnost racionalističkih tvrdnji uvjetuje nesuprotstavljenošću predaji. Vidimo ga kako na brojnim mjestima u tefsiru odustaje od racionalnog posmatranja ostavljajući ga zbog nekoga pouzdanoga Vjerovjesnikovog hadisa ili provjerene predaje od prethodnika, sačuvane u vezi s pitanjem koje zahvata razmatranjem.

Zato ga često vidimo kako kaže: "Nema mjesta razmatranju pored predaje", ili: "Analogija se ostavlja za račun predaje", ili: "Zbog ovih predaja ostavljam analogiju" i slične formulacije koje izražavaju čvrstu odlučnost da se razum (i racionalizam) ne suprotstavlja provjerenoj predaji. Štaviše, on za ispravnost racionalističkog stava i legalnost njegovog korištenja uslovljava neodudaranje od onoga što je kao tačno potvrđeno putem predaje. Slijedi nekoliko takvih primjera iz njegovog tefsira.

U komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *ko od vas taj mjesec bude kod kuće, neka ga u postu provede* (Al-Baqara, 185.) dotiče se pitanja treba li post nadoknaditi onaj ko hotimično povratiti. Veli: "Što se tiče

³⁴⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 71.

argumenata koji obavezuju nadoknađivanje onom ko povrati, to se odnosi na onog ko hotimično povrati, a ne na onoga kome se nadadne da povrati. Analogno bi bilo da povraćanje ne kvari post, jer kvarenje posta u biti se počinji jelom i onim što je svojstveno spolnom snošaju, kao što kaže Ibn 'Abbās: 'Ne kvari ga namjerno povraćanje, jer kvarenje posta se počinjava onim što ulazi, a ne onim što izlazi,' dok je abdest obavezan zbog onog što izlazi, a ne onog što ulazi. Tako i sve drugo što izlazi iz organizma, prema načelnom stavu, ne kvari post. Premda izlazak lučevine koja se povrati ima isti tretman, učenjaci su od analogije odustali za račun pouzdane predaje od Allahovog Poslanika (s.a.v.s.) zato što mjesta nema razmatranju pored predaje, a pouzdana predaja je hadis koji dolazi od 'Īsaa ibn Yūnusa, koji on prenosi od Hišāma ibn Ḥassāna, a on od Muḥammada ibn Sirīna, a on od Abū Hurayre, a on od Allahovog Poslanika (s.a.v.s.): 'Kome se nadadne da povrati, neće post pokvariti niti treba nadoknađivati, a ko hotimično povrati, treba nadoknaditi.'³⁴¹

Među primjere Al-Ġaṣṣāšovog odustajanja od racionalnog stava, ako se kosi s predajom, spada ono što spominje u sklopu komentara riječi Uzvišenoga: *a potarite dio glava svojih i noge svoje do članaka* (Al-Mā'idā, 6.), kad govori o ograničenom vremenu potiranja (*mash*) po mestvama, kojem je namijenio temu pod naslovom *Nema mjesta razmatranju pored predaje* u okviru koje kaže: "Ako neko prigovori: 'Pošto je bilo dozvoljeno to potiranje, nije trebalo biti privremeno kao ni potiranje glave', odgovaramo mu: 'Nema mjesta razmatranju pored predaje. Ako je predaja o privremenosti provjerena, svako razmatranje pada, a ako nije provjerena, onda je potreban razgovor o provjeri. Međutim, privremenost je utvrđena brojnim predajama koje se ne mogu odbaciti. Uz to, razlika između toga dvoga (tj. između potiranja po mestvama i potiranja glave), jasna je i sa stanovišta razuma, a sastoji se u tome što je potiranje glave *strogo propisano* (*mafrūḍ*) ovako kao i sada, a ne kao zamjena za nešto drugo, dok je potiranje po mestvama bilo zamjena, bez stanja nužnosti, za pranje koje je bilo moguće ostvariti, koje je validno po onom kako je navedeno kad se radilo o vremenskom ograničenju.'³⁴²

Iste prirode je i ono što nalazimo u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *od tada postite do noći* (Al-Baqara, 187.), gdje kaže: "Naši

³⁴¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 234. Hadis prenose: Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, III, str. 89., Kitāb: *Al-Ṣiyām*, Bāb: *Mā ḡā' fī man istaqā 'amdan*, br. 720.); Ibn Māḡa (*Al-Sunan*, I, str. 536., Kitāb: *Al-Ṣiyām*, Bāb: *Mā ḡā' fī al-ṣā'im yaqa'*, br. 1.676.); Mālik (Al-Muwatta', str. 203., Kitāb: *Al-Ṣiyām*, Bāb: *Mā ḡā' fī qaḍā' ramaḍān wa al-kaffārāt*, br. 47.); Aḥmad (*Al-Musnad*, *Bāqī musnad al-mukṭirīn*, br. 10.058.).

³⁴² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 438-439.

učenjaci za onog ko nešto pojede iz nehata kažu: Po analogiji bi trebalo da nadoknade, ali su analogiju odbacili za račun predaje."³⁴³

Treći oslonac: nezalaženje s racionalnim tumačenjem u područja gdje za to nema mjesta. Onaj ko proučava djelo *Aḥkām al-Qur'ān* primijetiti će da Al-Ġaṣṣās u jednom načelnom smislu želi skrenuti pažnju na neke pojave u vezi sa kojima nema mjesta razumu. Shodno tome, čovjek se ne treba, niti može, u tim stvarima upuštati u razmišljanje i razviđanje, jer im je jedini put spoznaje slušanje i Objava, a upuštanje u razmišljanje o njima vodi u komplikacije.

Jasno to vidimo na brojnim mjestima u njegovom tefsiru. Jedan od primjera je ono što ističe u komentaru riječi Uzvišenoga: *pa ako ti dođu, ti im ili presudi ili se okreni od njih* (Al-Mā'ida, 42.), u sklopu kojeg navodi stavove prethodnika koji ističu da je izbor (između dvoje), spomenut u ovom ajetu, derogiran Njegovim riječima: *I sudi im prema onome što Allah objavljuje* (Al-Mā'ida, 49.), nakon čega izričito tvrdi da se to ne može dokučiti razumom, rekavši: "Poznato je da se tako ne prosuđuje na osnovama razuma, jer hronologija objavljivanja ajeta se ne dokučuje putem razuma, već samo putem predaje."³⁴⁴

Isto tako, na drugom mjestu, na kojem govori o povodima objavljivanja nekih ajeta, veli: "Ovo nije iz domena razuma, jer je to priča o situaciji kojoj su svjedoci bili ashabi i saznali da je to Objava koja je upućena Vjerovjesniku da im je saopći."³⁴⁵ Na nekim mjestima veli: "Mjesta nema idžtihadu uz ono što je definisano tekstom,"³⁴⁶ ili: "Prema mom mišljenju, nije dozvoljeno utvrđivati šeriatske sankcije (*al-ḥudūd*) na osnovama analogije, već je put do razumijevanja toga Objava (*al-tawqīf*) i konsenzus (*al-ittifāq*)."³⁴⁷ Ove tvrdnje, preuzete iz njegovog tefsira, veoma uvjerljivo pokazuju da ima stvari u koje se čovjek ne treba upuštati prostim razumom, jer to nije put njihovog razumijevanja. Ovakvim postupkom Al-Ġaṣṣās zatvara jedna vrata pogrešnoga i iskrivljenog tumačenja u području komentaranja Allahove (dž.š.) Knjige.

Četvrti oslonac: tumačenje nejasnih u svjetlu jasnih ajeta. Al-Ġaṣṣās je na brojnim mjestima otvoreno istakao da se *nejasno* (*mutašābih*) - kod njega je to riječ koja podrazumijeva više nego jedno značenje - mora saobražavati s jasnim i implicirati njegovu poruku. *Jasno*

³⁴³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 292. i 653.

³⁴⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 543.

³⁴⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 216.

³⁴⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 521.

³⁴⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 537.

(*muḥkam*) je za njega "riječ u kojoj nema pridruživanja, niti ona kod onog ko je čuje podrazumijeva više nego jedno značenje". Ovdje ćemo se zadovoljiti navođenjem samo dva primjera koji, svaki za sebe, pojašnjava ponešto od važnosti naznačenog problema, premda ćemo se kasnije ponovo vratiti pitanju "*jasnoga i nejasnog*" u sklopu razmatranja osmoga temeljnog principa, namijenjenog predmetima kur'anskih nauka koje je Al-Ğaṣṣās zahvatio u svome djelu.

Prvi primjer. U sklopu komentarisanja riječi Uzvišenog Allaha: *ili se ne odrekne onaj koji odlučuje o sklapanju braka* (Al-Baqara, 237.) kaže: "Allahove riječi *ili se ne odrekne onaj koji odlučuje o sklapanju braka* su *nejasne* zato što se mogu pretpostaviti dva smisla na koja su nadošli prethodnici. Zato ih treba saobraziti s onim što je *jasno*, a to su riječi Uzvišenoga: *I draga srca ženama vjenčane darove njihove podajte. A ako vam one od svoje volje od toga nešto uzvrate, to s prijatnošću i ugodnošću uživajte* (Al-Nisā', 4.). Uzvišeni Allah u drugom ajetu kaže: *Ako hoćete da jednu ženu pustite, a drugom se oženite, i jednoj od njih ste dali mnogo blaga, ne oduzimajte ništa od toga* (Al-Nisā', 20.), kao i: *A vama nije dopušteno da uzimate bilo šta od onoga što ste im darovali, osim ako se njih dvoje plaše da Allahove odredbe neće izvršavati* (Al-Baqara, 229.). Ovo su jasni ajeti u kojima nema pretpostavki mimo smisla koji izriče. Zato je potrebno saobražavanje s njima nejasnog ajeta, a to je ajet: *ili se ne odrekne onaj koji odlučuje o sklapanju braka*, zato što je Uzvišeni Allah naredio da se radi prosudbe ono što je *nejasno* saobrazi s onim što je *jasno*, a zaprijetio je onom ko se povodi za nejasnim, što ga neće dovesti do jasne poruke, rekavši: *Oni čija su srca pokvarena, koji su željni smutnje i svog tumačenja, slijede one koji su manje jasni* (Āli 'Imrān, 7.).

Dakle, pošto spomenuta riječ pretpostavlja više smislova, treba je saobraziti da bude saglasna s općim principima. Nema dvojbe da ocu, ili nekom drugom, nije dozvoljeno da pokloni mužu dio ženine imovine, ili njen vjenčani dar, jer je to njena imovina. Zato tvrdnja onoga ko to dovodi u vezu sa starateljem iskoračuje iz okvira principa, jer niko nema pravo da nekom pokloni nešto iz njenog imetka. Ako se takva tvrdnja kosi s općim principima izvan okvira ajeta, smisao ajeta treba saobraziti tako da se usaglasi s tim principima, jer to samo za sebe ne može biti princip zbog toga što podrazumijeva više smislova, a ono što samo po sebi nije princip, treba ga saobraziti s nekim principom i tek se prema tome rukovoditi.³⁴⁸

³⁴⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 533-534.

Drugi primjer predstavlja ono što iznosi u komentaru ajeta: *On tebi objavljuje Knjigu. U njoj su ajeti jasni, oni su glavnina Knjige, a drugi su manje jasni* (Âli ‘Imrân, 7.), koji se smatra najbitnijim temeljem pitanja "jasno i nejasno". Zato ga Al-Ğaššās nadugo komentariše. Mi ćemo ovdje iznijeti neke njegove misli zadovoljavajući se navođenjem samo nekih isječaka budući da ćemo ovo pitanje detaljnije osvijetliti u sklopu razmatranja pitanja kur'anskih nauka u Al-Ğaššāsovom tefsiru.

U vezi s navedenim ajetom, Al-Ğaššās kaže: "Nakon što su se *jasno* i *nejasno* smjenjivali u sklopu značenja koja smo navodili, osjetili smo potrebu da spoznamo njihovu poruku, i to na osnovama riječi Uzvišenoga: *U njoj su ajeti jasni, oni su glavnina Knjige, a drugi su manje jasni. Oni čija su srca pokvarena, koji su željni smutnje i svog tumačenja, slijede one što su manje jasni* (Âli ‘Imrân, 7.), premda smo znali šta ovaj ajet sadrži, a to je poruka da se *nejasno* treba dovesti u sklad s *jasnim* i saobraziti se s njegovim smislom, a ne ostati s onim po čemu se ne slaže. Treba se, dakle, saobraziti s riječima Uzvišenoga: *oni su glavnina (umm - majka) Knjige, a majka* je ona koja rađa i uz koju se traži utočište, zbog čega su (jasni ajeti) i nazvani *majkom (glavnina)*. Zbog toga i jeste Allah naredio da se nejasni ajeti saobražavaju s njima istaknuvši to riječima: *Oni čija su srca pokvarena, koji su željni smutnje i svog tumačenja, slijede one što su manje jasni*. Onaj ko slijedi ono što je *nejasno* ne nastojeći da ga saobrazi s onim što je *jasno*, opisuje se kao onaj u čijem srcu je zabluda (*zayğ*). Obavještava se da je on taj koji želi smutnju, a to je nevjerovanje i smutnja, kao što Uzvišeni ističe: *A smutnja je teža od ubijanja* (Al-Baqara, 191.), što znači, Allah to najbolje zna, da je zabluda izjednačena s nevjerovanjem. Tu se obavještava i da je u srcu onoga koji slijedi *nejasno* i drži ga se po onom sa čim se kosi s *jasnim* - zabluda, što znači nesklonost istini s kojom drugoga, na osnovama nejasnoga, poziva u smutnju i nevjerovanje. Ovim se potvrđuje da se pod *nejasnim*, koje je spomenuto u ovom ajetu, podrazumijeva *riječ* koja pretpostavlja više značenja, koju treba usaglašavati s *jasnim* i saobražavati je s njegovim značenjem." Nakon toga Al-Ğaššās navodi značenja koja pretpostavljaju takve riječi kritikujući neka, a usmjeravajući druga.

Al-Ğaššās potom nastavlja: "Iz zbira formi koje smo istaknuli u vezi s *jasnim* i *nejasnim* i onim po čemu se jedno s drugim treba saobražavati, ostala je samo posljednja, a to je da *nejasno* bude *riječ* s više značenja koja treba saobraziti s onim što je *jasno*, što je bez nagađanja i pridruživanja nečeg sličnog, a što smo izložili na početku knjige, u usulskom predgovoru, objasnivši da se ono dijeli na dva nivoa, duhovni i auditivni. Nema zapreke da sve forme koje smo naveli od

prethodnika, uprkos njihovim razlikama, obuhvati zajednički naziv te da forma koju treba saobraziti s jasnim bude baš zadnja forma zbog pomanjkanja mogućnosti saobražavanja ostalih nejasnih formi s jasnim, u skladu s onim kako je naprijed obrazloženo, pa će riječi Uzvišenoga: *njegovo tumačenje ne zna niko osim Allaha* značiti da tumačenje svega nejasnoga niko osim Njega ne može dokučiti, što negira dostatnost našeg znanja o svim značenjima nejasnih ajeta. No, time se, ipak, ne poriče da neke nejasne ajete znamo, tako što nam je On pružio neke dokaze o Sebi, kao što je i rekao: *a od onoga što On zna drugi znaju samo onoliko koliko On želi* (Al-Baqara, 255.) budući da se porukom ajeta ukazuje na to da neke nejasne ajete znamo po tome što ih usaglašavamo s jasnima saobražavajući im značenja.

Ono što zahtijeva da se kaže u vezi s predviđenim razumijevanjem Allahovih (dž.š.) riječi: *njegovo tumačenje ne zna niko osim Allaha*, one imaju u vidu tumačenje svih nejasnih ajeta, onako kako smo naprijed istaknuli. Upućeni u nauku, koji znaju nešto od toga, reći će: 'Vjerujemo u sve što je od našega Gospodara', znači: u dokaze koji su im pruženi o Njemu, u ono što je izložio kao jasno i što tome odgovara, kao i u ono što im nije omogućio da spoznaju, poput onoga što smo već opisali. Ako znaju tumačenje jednog dijela, a tumačenje drugog ne znaju, kažu: 'Vjerujemo u sve to. Sve je to od našega Gospodara. Spoznaju o onom o čemu nam izmiče spoznaja uskratilo nam je samo zato što On, neka je uzvišen, zna da je to za naše dobro, da je za nas bolje kad se tiče i onoga i ovoga svijeta. On nas ni o čemu ne obavještava osim za naše dobro i našu korist.' Oni priznaju da je ispravno i istinito sve što o Njemu znaju i što ne znaju.³⁴⁹

Iz ovih izabраниh tekstova Al-Ğaššāsovog tefsira postaje jasno da je on sagledavao potrebu za usaglašavanjem nejasnih kur'anskih ajeta i njihovih riječi jasnima koji su *glavnina Knjige*. Tog načela se držao diljem djela. S obzirom na značaj ove teme, neki kasniji učenjaci su posebno o njoj pisali, kao npr. Muḥammad ibn Aḥmad, poznat kao Ibn Al-Labbān, velikan svoga vremena (umro 749/1348.), koji je napisao djelo pod naslovom *Radd ma'āni al-āyāt al-mutašābihāt ilā ma'āni al-āyāt al-muḥkamāt* (*Usaglašavanje značenja nejasnih ajeta sa značenjima jasnih ajeta*).³⁵⁰

Peti oslonac: izbjegavanje usiljenog i tendencioznog tumačenja (*al-ta'wīl al-fāsīd*). Al-Ğaššās smatra da se prilikom

³⁴⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 3-6.

³⁵⁰ Vidjeti: *Al-Durur al-kāmina*, III, str. 330.; *Al-A'īn*, V, str. 327. Al-Zirikli u djelu *Al-A'īn* napominje da je djelo štampano.

tumačenja Kur'ana mora dobro čuvati od svega onoga što može odvesti u usiljeno i tendenciozno tumačenje tekstova Allahove (dž.š.) Knjige, jer je takvo tumačenje put u izokretanje misli u izlaganju i gubljenje sadržine. Takva tumačenja su uzrokovala izmjene i iskrivljavanja ranijih nebeskih Knjiga. Pogrešna tumačenja imaju svoje brojne uzroke, a najvažnija su dva: *prvi* je iskvarenost u vjerovanju i nastojanje da se tekstovi zloupotrijebe u njegovoj podršci, a *drugi* se sastoji u tome što komentator ne ispunjava odgovarajuće uvjete time što nije snabdjeven neophodnim znanjem i naučnim pomagalicama.

Al-Ġaṣṣāš strogo upozorava na opasnost pogrešnih tumačenja, s kakvim god razlogom bila, jer vode u iskrivljavanje vjere i gubljenje autentičnosti tekstova.³⁵¹

Otuda vidimo da Al-Ġaṣṣāš u tefsiru često polemizira s otpadničkim i heretičkim skupinama kao što su mušebbihe, mudžebbire i ši'ije, koje imaju kriva tumačenja nekih kur'anskih tekstova, što ćemo detaljnije izložiti u kontekstu petoga temeljnog principa, kad budemo govorili o pitanjima vjerovanja u Al-Ġaṣṣāšovom tefsiru.

Nadalje, primijetili smo da Al-Ġaṣṣāš ponekad uspostavlja neka pravila koja bi trebalo uzimati u obzir prilikom tumačenja kako se ne bi otišlo u pogrešno interpretiranje kur'anskog teksta. U sklopu komentara drugog ajeta o nasljedstvu³⁵² on formira odjeljak pod naslovom *Tumačenje (ta'wīl) ne može dokinuti jasan šeriatski tekst*. Prilikom osvrta na pitanje međusobnog nasljeđivanja muslimana i nevjernika, nakon što je naveo hadise koji se tiču ove teme, veli: "Ova kazivanja brane da musliman naslijedi nevjernika i nevjernik muslimana. Od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) ne prenosi se ništa suprotno. To je čvrsta prosudba ništavnosti njihovoga međusobnog nasljeđivanja. Kad se radi o kazivanju Mu'āda (Ibn Ġabal), ono u vidu nema baš ovo što je rečeno. U njemu su protumačene Vjerovjesnikove (s.a.v.s.) riječi: 'Vjerovanje uvećava, a ne umanjuje,' a po pravilu tumačenje ne dokida jasan šeriatski tekst i Objavu. Naprotiv, tumačenje (*ta'wīl*) treba usaglasiti sa onim što se iznosi u jasnim tekstovima."³⁵³ Vjerovjesnikovim riječima: 'Islam uvećava, a ne

³⁵¹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 498-499.

³⁵² To je 12. ajet sure *Al-Nisā'*.

³⁵³ Mu'ādovo kazivanje navodi Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, III, str. 126., Kitāb: *Al-Farā'id*, Bāb: *Hal yariṭ al-muslim al-kāfir*, br. 2.912. gdje hadis glasi: "Islam uvećava, a ne umanjuje – *Al-Islām yazīd wa lā yanquṣ*"). U kazivanju stoji i da su neka dvojica braće, jedan židov a drugi musliman, došli Yaḥyi ibn Ma'maru da im riješi spor. On je za nasljednika odredio muslimana rekavši: "Kazao mi je Abū al-Aswad da je njemu jedan čovjek kazao da je Mu'ād rekao: 'Čuo sam Allahovog Poslanika kako kaže: 'Islam uvećava, a ne umanjuje' te je za nasljednika odredio muslimana.'" Da bi ovaj predajni

umanjuje' za pretpostaviti je da se želi reći da onoga ko je prihvatio islam treba ostaviti u islamu, a onoga ko je izašao iz islama treba vratiti. Ako se to može tako pretpostaviti, onda valja pretpostaviti i da Mu'ādovo tumačenje treba dovesti u saglasnost s Usāminim (Ibn Zayd) kazivanjem o zabrani nasljeđivanja,³⁵⁴ jer nije dopušteno odbacivanje nedvojbenog šeriatskog dokaza (*al-naṣṣ*) zbog nečijeg tumačenja i pretpostavke."³⁵⁵

Al-Ġaṣṣāš, također, ukazuje na neka druga pravila kojih se treba pridržavati prilikom tumačenja kur'anskih tekstova. Jedno od njih je potreba da tumačenje (*al-ta'wīl*) bude crpljeno na osnovu jezika ili onoga što je nazivno određeno vjerezakonom, jer nije dopušteno riječi tumačiti na osnovama nečega što nema uporišta u vjerezakonu i jeziku. Moguće je to zanimljivo pravilo ilustrirati onim što se navodi u komentaru riječi Uzvišenoga: *A ako ih pustite prije nego što ste u odnos s njima stupili, a već im vjenčani dar odredili, one će zadržati polovinu od onoga što ste odredili* (Al-Baqara, 237.) gdje, nakon što navodi neka tumačenja prethodnika, veli: "U vezi s onim što smo istaknuli, ni ashabi nisu saglasni u tumačenju naziva. 'Alī, 'Umar, Ibn 'Abbās, Zayd i Ibn 'Umar protumačili su ovo tako da se radi o *ostajanju nasamo* (*al-ḥalwa*), što nije lišeno tumačenja sa stajališta jezika, ili sa stanovišta da je to nešto što je nazivno određeno vjerezakonom, jer nije dopušteno riječi tumačiti na osnovama nečeg što nema uporišta u vjerezakonu i jeziku. Ako je to kod njih bio naziv s uporištem u jeziku, oni su *autoritativni dokaz* (*ḥuḡḡa*), jer su jezik bolje znali od onih koji su došli nakon njih, a ako je to nešto što uporište ima u vjerezakonu, vjerezakonski nazivi su prihvatani samo putem Objave. Ako se to ima u vidu, onda ajet pretpostavlja značenje: 'Ako ih pustite prije nego što ste s njima nasamo ostali, zadržat će polovinu od onog što ste odredili.' Nadalje, nakon što su se usaglasili da se time nema u vidu *dodirivanje rukama*, neki su to tumačili *spolnim odnosom*, a neki *ostajanjem nasamo*. Ukoliko je time označen *spolni*

lanac - u njemu je i jedan slab prenosilac - dodatno podržao, Abū Dāwūd je zabilježio i jedan drugačiji put predaje. Istu predaju navodi i Alḥmad (*Musnad al-aṣṣār*, br. 20.998.). U njemu stoji: "Kad je Mu'ād bio u Jemenu, iznijeli su mu pitanje u vezi s jednim židovom, koji je umro ostavivši iza sebe brata muslimana. Mu'ād je tada rekao: 'Ja sam čuo Allahovog Poslanika (s.a.v.s.) kako kaže: 'Islam uvećava, a ne umanjuje', pa ga je odredio za nasljednika." Iz ovoga posljednjeg prenošenja jasno se vidi kako Mu'ād ibn Ġabal tumači ovaj hadis, koji navodi Al-Ġaṣṣāš.

³⁵⁴ Ovim Al-Ġaṣṣāš ukazuje na hadis: "Ne nasljeđuje musliman nevjernika, niti nevjernik muslimana." Navodi ga Al-Buḥārī (*Al-Šaḥīḥ*, X, str. 264., Kitāb: *Al-Farā'id*, Bāb: *Lā yariṭ al-muslim al-kāfir, wa lā al-kāfir al-muslim*, br. 6.039., XI, str. 227., Kitāb: *Al-Farā'id*, Bāb: *Alḥaqū al-furā'id bi ahlihā*, br. 1.614.). Oba su iz kazivanja Usāme ibn Zayda.

³⁵⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 128.

odnos, naziv dolazi kao aluzija, što je kao prosudba moguće. Međutim, ako se time htjelo *ostajanje nasamo*, ono gubi vidljivo značenje, jer bi tako proizašlo da se nazivom *spolni odnos* ne želi ono što naziv uistinu znači, već *dodirivanje rukama*, pa bi dokaz za prosudbu trebalo tražiti u nečemu drugom, a dokazi koje smo naveli, govore da ono što se želi ajetom, jeste *ostajanje nasamo*, a ne *spolni odnos*.³⁵⁶

* * *

Na osnovu onog što je na prethodnim stranicama izloženo može se zaključiti da je Al-Ğaššās svoju metodologiju u *racionalnom tefsiru* gradio na čvrstim temeljima i jasnim pravilima, od kojih je najvažnije pet oslonaca o kojima smo govorili na prethodnim stranicama. Zato se krug prihvatljivoga *racionalnog tefsira* kod njega širi da bi obuhvatio mnogobrojne nove sadržaje, mimo onih koji se tiču fikha i razmatranja njegovih propisa.

Mi smo u ovom dijelu nastojali pružiti jedan globalan utisak o njegovoj koncepciji u području *racionalnog tefsira* ističući neke primjere iz djela koji mogu ilustrirati aspekte njegovoga *racionalnog tefsira*, s tim što smo posebnu pažnju skrenuli na jednu veoma važnu tačku, a to je čvrsta Al-Ğaššāsova odlučnost da poveže ono što je *racionalno i logično* s onim što je dosljedno očuvala *tradicija i predaja*. Po tome je on, gledano sa stanovišta vremenskog prednjačenja, dostojan ubrajanja među preteče tefsirske škole koja će, tek nekoliko stoljeća kasnije, biti nazvana *školom kombinovanja tradicionalnoga i racionalnog* (*madrassa al-ğam' bayn al-ma'ūr wa al-ma'qūl*).

Razgovor o *razumu* i inteligibilijama u Al-Ğaššāsovom tefsiru je veoma opširan s obzirom na nauke i sredstva koja su nezaobilazna u *racionalnom tefsiru*, kao što su: jezik, gramatika, fleksija, pjesništvo, stilistika, logika, filozofija, dijalektika, estetika i dr., u koje je on, ili makar u većinu, bio veoma upućen. Razgovor o ovim sredstvima će biti zastupljen tokom zahvatanja preostalih temeljnih principa na kojima počiva Al-Ğaššāsova metodologija u tefsiru.

³⁵⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 531.

*Treći princip***KORIŠTENJE JEZIKA I JEZIKOSLOVNIH
DISCIPLINA****Uvod**

Dobro poznavanje arapskoga jezika i arapske jezikoslovne nauke smatraju se temeljnim znanjima na kojima počiva komentarisanje Kur'ana, jer je Uzvišeni Allah objavio Kur'an na arapskome jeziku, kao što je rekao: *Objavili smo je kao Kur'an na arapskom jeziku* (Yūsuf, 2.) i kao što je rekao: *Donosi ga Povjerljivi rūh (Džibril), na srce tvoje, da opominješ, na jasnom arapskom jeziku* (Al-Šu'arā', 193-195.), usljed čega se pronicanje u značenja ove veličanstvene knjige, shvatanje njene namjene, otkrivanje njenih tajni kao i uvidi u Allahove poruke iz objavljenoga govora, ne mogu ostvariti bez ovladavanja najvažnijim sredstvom kojim se do toga može stići, a to je, nesumnjivo, poznavanje arapskoga jezika i znanje iz različitih jezikoslovnih disciplina.

S tim razlogom se u mnogobrojnim pokušajima, koje su učenjaci iznijeli oko definisanja tefsira kao nauke, toliko naglašava neophodnost ovladavanja jezikoslovnom naukom, zajedno sa svim njenim disciplinama, svakom ko se poduhvati komentarisanja. Tako smo npr. naprijed vidjeli Al-Zarkašija kako tefsir definiše kao "nauku pomoću koje se saznaje kako treba razumijevati Allahovu Knjigu, objavljenju Njegovom vjerovjesniku Muhammedu (s.a.v.s.), kako tumačiti značenja njenih riječi, kako crpiti odredbe i mudre poruke pomažući se pritom znanjem iz opće jezikoslovne nauke, gramatike, sintakse, stilistike, osnova pravne nauke, različitih čitanja Kur'ana, ne zanemarujući ni značaj pitanja povoda objave, pa ni derogirajućih i derogiranih ajeta,"¹ pri čemu ovaj učenjak, ispred ostalih nauka neophodnih tefsiru, postavlja opću jezikoslovnju nauku, gramatiku, sintaksu i poetiku.

Abū Ḥayyān al-Andalusī u predgovoru svome tefsiru kaže: "Bavljenje komentarisanjem Knjige Uzvišenog Allaha može imati različite obzore kao pristupe. Prvi obzor je s vidika jezikoslovne nauke i podjele riječi na *imena*, *glagole* i *čestice*. Pošto su *čestice* najmalobrojnije, o njihovim značenjima su govorili filolozi, pa saznanja

¹ Al-Zarkaši, *Al-Burhān fi 'ulūm al-Qur'ān*, I, str. 13.

o njima treba preuzimati iz njihovih djela. Kad se tiče *imena* i *glagola*, saznanja o njima treba preuzimati iz djela opće jezikoslovne nauke. Drugi obzor je s vidika poznavanja pravila u arapskome jeziku i funkciji riječi kad su samostalne i kad su sklopljene u sekvence, a to se preuzima iz gramatike."²

Prema tome, svako ko se želi baviti komentarisanjem Kur'ana mora imati u vidu ono što je specifično arapskome jeziku i njegovoj građi, što odgovara njegovim pravilima i što je saglasno sa stilom Kur'ana kao mudžize. Uz to, mora računati i s tim da arapske riječi obuhvataju i ono što je jezik oplodio putem metafore, u šta spada i ono što je zajedničko, što označava više predmeta označenja, što, također, treba znati razumijevati.

Tu je i jedno važno pitanje na koje treba obratiti pažnju u ovom kontekstu, a to je jezik kojem se obraćamo i iz njega preuzimamo, jezik koji je bio na snazi u vrijeme objavljivanja Kur'ana. Treba imati uvide u to šta su njegove riječi označavale u to vrijeme, a ne značenja koja su kasnije nastajala, jer se razvoj značenja riječi, sintagmi i rečenica odvija u skladu s tokovima vremena, zajedno s razvojem spoznaja i nauka, popraćenim međusobnim dodirima kultura i naroda. Oznaka ili izraz, ili nešto slično, u (arapski) jezik se unosilo zajedno s davanjem novih značenja riječima i rečenicama, značenja koja one nisu sadržavale u vrijeme Vjerovjesnikovog (s.a.v.s.) poslanstva, pa stoga se s mjerilima ovih novih značenja ne može prosuđivati prilikom komentarisanja Kur'ana, jer bi komentarisanje Allahovoga (dž.š.) govora na osnovama takvih značenja i novih oznaka, bez obraćanja pažnje izvornosti jezika, odvelo Kur'an u sferu nekorektnog razumijevanja.³

Zato se može reći da se poznavanje oznaka kur'anskih riječi, zatim razumijevanje njihovih značenja te otkrivanje njihovih poruka i namjera postiže upravo tefsirirom. Stoga se niko ne bi trebao upuštati u komentarisanje Allahove (dž.š.) Knjige ukoliko se nije stručno osposobio za komentarisanje koje bi trebalo počivati na temeljnim uvjetima i pravilima, od kojih je najvažnije poznavanje arapskog jezika, što u sebe uključuje ovladavanje:

- a) značenjima položenim u riječi, njihove forme i oblike, kroz koje riječi dobijaju funkciju oznaka različitih značenja (sintaksa);
- b) pravilima o izvedenicama, uzetim iz riječi (etimologija);

² Abū Ḥayyān, *Al-Baḥr al-muḥīṭ*, Dār al-fikr, Bayrūt, 1398/1977. I, str. 3.

³ Više o ovom problemu: Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayf nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'aẓīm*, str. 232-233.; Rašid Riḍā, *Tafsīr al-manār*, V, str. 301.

c) načinima tvorbe fraza i sekvenci, prema pravilima fleksije (gramatika) i

d) onim što stoji u vezi s jasnom upotrebom riječi i načinom izražavanja onog šta se riječima želi (stilistika).⁴

Bavljenje komentarisanjem Allahove (dž.š.) Knjige, ukoliko se ne zna arapski jezik i discipline obuhvaćene njegovom jezikoslovnom naukom, veoma štetna je i opasna djelatnost, s neželjenim posljedicama, jer aktera navodi na trusan teren koji ga može primorati da riječi čupa iz konteksta, da drugačije shvati Allahove (dž.š.) poruke iz riječi objavljenih u Kur'anu, a to može, posljedično, voditi u nevjerovanje, ateizam i izlazak iz Ummeta i Allahovog utočišta. Zato Muğāhid ibn Ġabr, jedan od vodećih učenjaka i pravnika iz generacije tabi'ina, upozorava: "Nikom ko vjeruje Allaha i Sudnji dan nije dozvoljeno da govori o Allahovoj Knjizi ukoliko ne zna arapski jezik," a Mālik ibn Anas je onima koji posegnu za komentarisanjem Kur'ana bez prethodne stručne osposobljenosti zaprijetio: "Ja bih svakome ko bez stručne osposobljenosti komentariše Allahovu Knjigu propisao žestoku kaznu."⁵

Al-Qurṭubī u predgovoru svom *Al-Tafsīru* prenosi od Ibn Abi Mulayke (istaknuti tabi'in) predaju po kojoj je jedan beduin u vrijeme halife 'Umara ibn al-Ḥaṭṭāba pitao: "'Ko će mi pokazati kako ću učiti ono što je objavljeno Muhammedu (s.a.v.s.)?' Potom je neki čovjek poučio kako druge riječi treba povezati s riječju (*barā'a*), na način: *Allah ne priznaje mnogobošce ni svog Poslanika (Innallāha barī'un min al-mušrikīna wa Rasūlihī)*, vezujući imenicu *Poslanik* uz imenicu *mnogobošci* koja je u funkciji objekta glagola *bara'a* (*ne priznati*). U vezi s tim beduin je upitao: 'Je li moguće da Allah nije bio priznao svog Poslanika, pa ako Allah nije priznao svog Poslanika, onda ga ni ja ne priznajem.' Te riječi su doprijele do 'Umara, pa je pozvao beduina i upitao ga: 'Čovječe, priznaješ li ti Allahovog Poslanika (s.a.v.s.)?' Odgovorio je: 'Vođo pravovjernih, ja sam došao u grad ne znajući ništa iz Kur'ana, pa sam pitao ko će me poučiti. Kad me je taj čovjek poučio: *Allah ne priznaje mnogobošce i svog Poslanika*, ja sam ga pitao: 'Je li moguće da Allah nije bio priznao svog Poslanika, pa ako Allah nije priznao svog Poslanika, kako ću ga ja priznati?'' 'Umar je tada rekao: 'Nije to tako, čovječe!' našto je beduin upitao: 'Pa kako je to, vođo pravovjernih?' a on mu je odgovorio: '*Allah i Njegov Poslanik ne priznaju mnogobošce (Innallāha barī'un min al-mušrikīna wa Rasūluhu* (Al-Tawba, 3.).' Tad je beduin odgovorio: 'Tako mi Allaha, ni ja ne

⁴ Vidjeti: Muṣṭafā Ibrāhīm al-Muṣannī, *Madrasa al-tafsīr fī al-Andalus*, str. 325. i dalje.

⁵ Dva navoda bilježi Al-Zarkašī, op. cit. I, str. 292.

priznajem ono što ne priznaje Allah i Njegov Poslanik!' Tada je 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb naredio da pouku iz učenja Kur'ana drže samo oni koji znaju jezik."⁶

Ako ova priča ukazuje na nešto posebno, onda je to da govor o Kur'anu i čitanje njegovih sadržaja bez poznavanja arapskoga jezika i disciplina obuhvaćenih njegovom jezikoslovnom naukom, kao što je gramatika s fleksijom i druge, vodi na klizav teren s kojeg se može pasti u nevjerovanje i stranputicu. Zato je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) postavio putokaz i osvijetlio put pred svakim ko se želi upustiti u tako važan i dalekosežan zadatak kakav je komentarisanje Kur'ana. U hadisu koji prenosi Abū Hurayra Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: "Unesite padežne oznake u Kur'an (*a 'ribū al-Qur'ān*) i dobro proučite neobične riječi u njemu (*wa iltemisū garā'ibahu*)."⁷ Izraz *padežne oznake* (*i 'rāb*) u ovom hadisu je, kako Al-Suyūṭī tvrdi u djelu *Al-Itqān*, naziv za "nauku o (kontekstualnim) značenjima riječi, prije nego stručni termin koji koriste gramatičari nasuprot pogrešnoj upotrebi u riječi u iskazu, a čitanje bez padežnih oznaka nije pravo čitanje niti može biti ispravno".⁸

Al-Qurṭubī je u predgovoru svom *Al-Tafsīru* zasnovao poglavlje pod naslovom *Ono što se ima reći o unošenju padežnih oznaka u Kur'an...*, u kojem bilježi nekoliko izjava predstavnika ranijih i kasnijih generacija učenjaka o ovom problemu, a mi ćemo iz njih izvući sažetak da bismo na bazi njega pružili utisak o cjelini.

Al-Ḥasanu al-Baṣrīju je za jednu grupu rečeno da uči arapski jezik, a on je na to odgovorio: "U pravu su! Uče jezik svoga Vjerovjesnika." Tada su mu sagovornici rekli: "Mi imamo imama koji pravi jezičke pogreške", a on im je na to odgovorio: "Zaustavite ga!"

Ibn 'Aṭīyya je rekao: "Padežne oznake u Kur'anu su temelj islamskog vjerozakona, jer na njima počivaju značenja položena u vjerozakon." Ibn al-Anbārī je rekao: "Od Vjerovjesnikovih drugova i tabi'ina je prenošeno sve u vezi s razumijevanjem neobičnih riječi i teških mjesta iz Kur'ana. To je potkrjepljeno primjerima iz (narodnog) jezika i pjesništva, kao i onim što je utvrdilo naučavanje gramatičara. Njihovo naučavanje je otklonilo nejasnoće pobijedivši one koji su ih opovrgavali. O tome govori ono što se prenosi od 'Ikrima, koji prenosi od Ibn 'Abbāsa da je rekao: "Ako me pitate u vezi s neobičnim riječima

⁶ Vidjeti: *Tafsīr al-Qurṭubī*, Taḥqīq: Aḥmad 'Abd al-'Alim al-Bardūnī, Dār al-Ša'b, Al-Qāhira, 1372/1952., I, str. 41.

⁷ Al-Hayṭamī, *Mu'ḡam al-zawā'id*, Maktaba al-Quds, Al-Qāhira, 1353/1934., VII, str. 163. Al-Suyūṭī ga (*Al-Durr al-manṭūr*, II, str. 150.) navodi s glagolom *proučiti* (*ittaba'a* umjesto *iltamasa*).

⁸ Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Dār al-fikr, Bayrūt, 1399/1978. I, str. 115.

iz Kur'ana, onada ih dobro proučite na osnovu pjesništva, jer pjesništvo je arapsko vijeće (*dīwān*)". Slično je i ono što se prenosi od Sa'īda ibn Ćubayra i Yūsufa ibn Mahrāna koji kažu: "Čuli smo Ibn 'Abbāsa, kad je bio upitan o nečemu iz Kur'ana, kako odgovara: 'U njemu je to tako i tako. Zar niste čuli da pjesnik kaže isto tako?'"⁹

Sve što je prethodno izlagano sada bismo rezimirali konstatacijom da je poznavanje arapskoga jezika jedna od najnužnijih potreba bavljenja tefsirrom. Apsolutno nije moguće baviti se komentarisanjem mudrog Kur'ana ako se istinski dobro ne zna arapski jezik na kojem je Kur'an objavljen. To podrazumijeva i poznavanje disciplina obuhvaćenih arapskom jezikoslovnom naukom, kao što su etimologija, sintaksa, gramatika, pjesništvo, stilistika i dr. Upuštanje u komentarisanje Kur'ana bez ispunjenja ovih zahtjeva veoma je štetna, jer vodi u nejasno i iskrivljeno razumijevanje Allahove (dž.š.) Knjige, a to znači u preinačavanje Allahovih (dž.š.) poruka iz govora objavljenog u Kur'anu, iz čega proističe nevjerovanje, ateizam, izlazak iz Ummeta, da nas Allah sačuva. Zato akter takve djelatnosti zaslužuje žestoku kaznu koja će ga prije ili kasnije stići.

Nakon ovog uvoda iz kojeg smo vidjeli kakav značaj u tefsiru ima arapski jezik te u kakve opasnosti vodi njegovo nepoznavanje, prelazimo na Al-Ġaṣṣāšov tefsir, da se izvorno uvjerimo u to koliki je značaj on pridavao arapskome jeziku i razmatranju jezikoslovnih pitanja - kao jednom od temeljnih principa njegove metodologije u tefsiru.

JEZIK I JEZIKOSLOVNA NAUKA U AL-ĠAṢṢĀŠOVOM TEFSIRU

Naprijed smo istaknuli da je Al-Ġaṣṣāš mnogo putovao u potrazi za naukom, da se, u to vrijeme, tokom putovanja po brojnim naučnim centrima, susretao s velikim učenjacima iz raznih grana nauke. Čelno mjesto na listi njegovih mnogobrojnih učitelja zauzimaju dva znamenita učenjaka, koji se smatraju velikim znalcima jezika i jezikoslovnih nauka. To su Al-Fārisī i Ġulām Ta'lab, koji je tako nazvan (Ġulām Ta'lab - Ta'labov dječak) zbog istinske privrženosti znamenitom gramatičaru Ta'labu.¹⁰

U vezi s izvorima za njegov tefsir, istaknuli smo da je Al-Ġaṣṣāš imao uvide u mnoga značajna jezikoslovna djela napisana prije njega i

⁹ Vidjeti: *Tafsir al-Qurtubī*, I, str. 23-24.

¹⁰ Bibliografske skice dvojice učenjaka detaljno su izložene u četvrtom poglavlju prvog dijela disertacije, zajedno sa skicama ostalih Al-Ġaṣṣāšovih učitelja.

crpio iz njih, posebno iz jezičkog tefsira, kao što su: *Ma 'ānī al-Qur'ān* Abū Zakariyye al-Farrā'a, *Mağāz al-Qur'ān* Abū 'Ubayde Ma'mara ibn al-Muṭanne, *Ma 'ānī al-Qur'ān wa i'rābuhu* Abū Ishāqa al-Zağğāga, čiji se autori smatraju istaknutim učenjacima jezikoslovcima, a djela im se ubrajaju među pouzdane jezikoslovne izvore.¹¹

Ovo dvoje, tj. Al-Ğaššāsovo obrazovanje pred znamenitim učenjacima jezikoslovcima i dobri uvidi u jezikoslovna djela napisana prije njegovog doba bilo je dovoljno da se kod Al-Ğaššāsa oblikuje široka jezička kultura koja mu je omogućavala i stručno ga osposobljavala za vršenje važne zadaće, kakva je komentarisanje Kur'ana.

Uprkos tome, Al-Ğaššāsova briga za jezik, gramatiku, sintaksu, fleksiju i dr. kretala se u granicama. Bila je, zapravo, limitirana odlukom da mu opslužuje cilj kojim se primarno rukovodio u tefsiru. Ko bolje pogleda njegov tefsir, već na prvi pogled će uočiti šta je cilj pisanja djela, jer i naslov i sadržina na to decidno upućuju. U ovom tefsiru preovladava fikski karakter kojem je svojstveno izvođenje propisa i fikskih pitanja iz indikacija kur'anskih tekstova, zatim izlaganje dokaza, te polemisanje s njima i selektiranje. Vjerovatno je to bio razlog što nije duboko zalazio u pitanja jezika, gramatike, fleksije i dr., što mu je, posljedično, zadavalo teškoće prilikom razmatranja pitanja iz gramatike i jezika koja je zahvatao u tefsiru.

Idući za Al-Ğaššāsom kroz njegov tefsir, uočili smo da on jezičke probleme i pitanja iz gramatike zahvata tako što razmatranja zajedno opslužuju primaran cilj kojim se on rukovodi u tefsiru, a to je izvođenje šeriatskopравnih propisa iz poruka kur'anskih tekstova te njihovo razmatranje kroz polemike i protežiranje na osnovama onog što on smatra da je ispravno. U takvim prilikama se na brojnim mjestima poziva na jezik, kao što ćemo vidjeti iz primjera koji će uslijediti u narednim pasusima, koji govore o konfrontiranju s neistomišljenicima ili podupiranju svog mezheba, te opredjeljenju za neke stavove na štetu drugih.

Od pitanja iz područja jezika kojima je Al-Ğaššāš posvećivao pažnju ističu se:

- 1) etimologija (*al-ištiqāq*);
- 2) polisemija (*al-ištirāk*);
- 3) gramatika i fleksija (*al-naḥw wa al-'irāb*);

¹¹ Vidjeti: Drugo poglavlje disertacije, pod naslovom *Izvori Al-Ğaššāsovog tefsira* u kojem smo naveli primjere Al-Ğaššāsovog crpljena djela iz jezičkog tefsira, zajedno s imenima jezikoslovaca koje spominje i poziva se na njihove stavove.

- 4) potkrjepljivanje stavovima jezikoslovaca (*al-istiḥād bi aqwāl 'ulamā' al-luġa*);
- 5) potkrjepljivanje pjesništvom (*al-istiḥād bi al-šī'r*) i
- 6) stilistika (*al-balāġa*).¹²

Nakon ovoga sumarnog pobrojanja, započet ćemo detaljno razmatranje svakoga jezičkog pitanja navodeći primjere i dokaze iz njegovog tefsira.

1) ETIMOLOGIJA (*AL-Š TIQĀQ*)

Moglo bi se reći da Al-Ġaṣṣāšovo zanimanje za jezičke pojave preteže u oblasti etimologije kur'anskih riječi i objašnjavanja njihovog porijekla. On nastoji objasniti jezičko značenje mnogih kur'anskih riječi na koje nailazi u tefsiru. Takvi primjeri su veoma brojni, a mi navodimo nekoliko.

Kad komentariše riječi Uzvišenog Allaha: *Pitaju te o vinu i kocki. Reci: "Oni donose veliku štetu* (Al-Baqara, 219.), objašnjavajući riječ *kocka* (*maysir*), kaže: "Neki tvrde da je *maysir* u jeziku naziv za *dijeljenje*, a sve od čega se nešto odijeli, olakša se. Neki za *koljača* kažu *ġāzir*, odnosno *djelilac mesa* (*yāsir*), jer dijeli zaklano. *Maysir* je, dakle, to što je zaklano ako se dijeli. Nekad su klali životinju, dijelili je na komade i kockali se u njih igrajući se strelicama prema utvrđenim pravilima. Onome kome bi strelice izigrale dobitak, dali bi onoliko koliko su mu strelice izigrale. Na osnovu toga su i sve druge kockarske igre nazvane *maysirom*."¹³

Isto i u komentaru riječi Uzvišenoga: *Oni mnogo laži slušaju i rado ono što je zabranjeno jedu* (Al-Mā'ida, 42.), kad tumači jezičko porijeklo riječi *suḥt*, kaže: "Neki kažu da riječ *suḥt* vodi porijeklo od riječ *isti'ṣāl* (*iskorjenjivanje*). Kad se kaže iskorijenio ga je, znači sasvim ga je uništio, kao da ga je iščupao. Allah (dž.š.) kaže: *pa da vas On kaznom uništi* (Ṭāhā, 61.), tj. iskorijeni vas. Kaže se: Uništio je imetak ako ga je potrošio ili izgubio. Ono što je zabranjeno nazvano je zabranjeno (*suḥt*), jer u njemu nema berićeta, a onaj ko za njim poseže, propast će tako što će biti iskorijenjen."¹⁴

¹² Osvrt na *stilistiku* smo ovdje uključili u područje jezika iz dva razloga: jedan je čvrsta povezanost ovog umijeća s jezikom, a drugi to što Al-Ġaṣṣāš u tefsiru nije opširno raspravljao o aspektima stilistike i to smo uzeli kao opravdanje što stilistiku nismo označili kao poseban temeljni princip njegove metodologije u tefsiru.

¹³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 398.

¹⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 540.

Sličan je i primjer onog što navodi u tumačenju jezičkog porijekla riječi *put* (*safar*) u sklopu komentara riječi Uzvišenoga: *a onome od vas koji bude bolestan ili isti broj drugih dana* (Al-Baqara, 184.), gdje kaže: "Neko je već rekao da je riječ *safar* (*put*) izvedena iz riječi *sifr*, što znači *otkrivanje*. To pokazuje primjer iz govora: 'Žena je otkrila lice - *Safarat al-mar'a 'an wağhihā*', ili: 'Zablistala je zora, ako je svanulo - *Asfara al-ṣubḥ, idā aḏā'a*', ili: 'Razišli su se oblaci, ako ih vjetar rastjera. *Musfira* je metla, jer ona tjera prašinu metenjem. Lice zablista kad se razvedri. Slično je značenje i u Allahovim riječima: *Neka lica toga dana biće blistava* ('Abas, 38.), znači obasjana. Za putovanje u neko mjesto kaže se da je veoma *znakovito*, jer razotkriva odgoj i naravi putnika."¹⁵

Tu su i druga brojna mjesta u njegovom tefsiru na kojima lingvistički zahvata etimologiju kur'anskih riječi.¹⁶ Prethodno smo, prilikom isticanja općih obilježja Al-Ğaṣṣāṣovog tefsira, rekli da tu spada i njegovo zanimanje za definisanjem mnogobrojnih šeriatskih naziva, odnosno da je on prilikom proučavanja normativnih ajeta vrlo često nastojao protumačiti nazivno značenje šeriatskog termina koji se pojavljuje u datom ajetu. Pritom je obično započinjao s jezičkim definisanjem, odnosno s objašnjavanjem jezičkog korijena iz kojeg je izvedena riječ upotrijebljena u tefsiru. U tom smislu je pružio jezičku analizu mnogih riječi i idioma iz Kur'ana.¹⁷

Ovakav postupak, tj. vraćanje jezičkim korijenima i značenjima koje su riječi imale u vrijeme objavljivanja Kur'ana veoma je važan postupak u komentarisanju Kur'ana. To je nešto što je neminovno, jer riječ krene s razvojem jednog značenja, da bi, nakon nekog vremena, ponijela novo civilizacijsko značenje koje joj uvjetuje novo vrijeme. Komentarisanje Allahovog (dž.š.) govora prema samo nazivnim značenjima bez uvida u jezičke korijene komentarisanje Kur'ana izvodi iz ispravnog razumijevanja.¹⁸

Ovdje treba spomenuti da je Al-Ğaṣṣāṣ postavio važno pravilo u području pozivanja na jezik, a to je da "svako ko traga za značenjem naziva putem oslonca na jezičko iskustvo mora iznijeti dokaz primjerom, ili pouzdanu predaju od jezikoslovaca".¹⁹ Zato on, prilikom izlaganja o etimologiji kur'anskih riječi i tumačenja njihovog porijekla, tako mnogo navodi jezičke dokaze. Dokazi se ne svode na primjere iz klasične

¹⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 213.

¹⁶ Vidjeti npr. *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 275., 407., 483., 526.; II, str. 140., 183. i druga.

¹⁷ O tome vidjeti: Prvo poglavlje drugog dijela disertacije, pod naslovom *Otkrivanje s njegovim tefsirima*.

¹⁸ Vidjeti: Muḥammad Rašid Riḏā, *Tafsīr al-manār*, V, str. 301.

¹⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 445.

poezije i tvrdnje pouzdanih učenjaka jezikoslovaca - više o tome govorit ćemo u narednim pasusima - već obuhvataju i Kur'an i Vjerovjesnikov (s.a.v.s.) hadis.

Potkrjepljivanje jezičkih značenja Kur'anom

Kad komentariše riječi Uzvišenoga: *od onog što im Mi budemo udjeljivali* (Al-Baqara, 3.), kaže: "Opskrba (*rizq*) u jeziku je *udio* (*ḥaẓẓ*). Uzvišeni Allah kaže: *i umjesto zahvalnosti što vam je opskrba data, vi u Njega ne vjerujete* (Al-Wāqī'a, 82.), odnosno 'vaš udio u svemu tome je da poričete, a čovjekov udio je dio koji samo njemu pripada', samo što na ovom mjestu znači ono što je Uzvišeni Allah dodijelio Svojim robovima, a to je ono što je dozvoljeno i dobro."²⁰

Slično prilikom komentara riječi Uzvišenoga: *S njima ne smijete imati snošaja dok ste u i'tikafu i džamijama* (Al-Baqara, 187.) kaže: "Značenje riječi *i'tikaf* u jezičkim korijenima znači *zadržavanje*. Allah (dž.š.) kaže: *Kakvi su ovo kumiri kojima se i dan i noć klanjate?*, kao i: *...i stalno im se molimo* (Al-Šu'arā', 71.). Al-Ṭirmāḥ u versifikaciji veli:

فَبَاتَتْ بَنَاتُ اللَّيْلِ حَوْلِي عُكْفًا
عُكُوفَ الْبَوَاكِي بَيْنَهُنَّ صَرِيعُ

*Noć su provele žene okružujući mene,
u sjeti su nebrojene suze prolivene.*

U šeriatu je transformisano u drugačije značenje *ostajanje* (*labt*), kao naziv za nešto što jezik nije mnogo koristio, a označava boravak u džamiji, a može značiti i post, suzdržavanje od spolnog snošaja i namjeru da se bude bliže Allahu (dž.š.). *I'tikaf* je valjan samo uz ispunjenje svih ovih značenja. Najbliže po značenju mu je ono što smo rekli za post. To je u jeziku naziv za suzdržavanje, a prošireno je drugim značenjima. Suzdržavanje nije šeriatski post ukoliko i to ne ispunjava."²¹

I u komentaru riječi Uzvišenoga: *vjernicima je propisano da u određeno vrijeme namaz obavljaju* (Al-Nisā', 103.), dok raspravlja o pitanju termina za namaz, tačnije kad spominje vrijeme jacija-namaza, navodi neusaglašenost učenjaka oko riječi *rumenilo* (*šafaq*), i nedoumice da li je to *crvenilo* (*ḥumra*) ili *bjelina* (*bayāḍ*), da bi izložio: "Od onog što ide u prilog bjelini jesu riječi Uzvišenoga: *I kunem se rumenilom večernjim* (Al-Inšiqāq, 16.). Muğāhid je rekao: 'To je dan', na šta

²⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 28.

²¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. I, str. 294.

ukazuju riječi Uzvišenoga: *i noći, i onim što ona tamom obavije* (Al-lṣtiqāq, 17.), gdje se Uzvišeni zaklinje noći i danom, a to doba (*šafaq*) bi trebalo biti bjelina, jer je početak dana označen pojavljivanjem bjeline zore. To ujedno dokazuje i da je ostatak vremena, nakon zalaska sunca, također bjelina. U ono što potvrđuje da se tom rječju želi *bjelina*, spadaju i riječi Uzvišenoga: *Obavljaj propisane namaze kad Sunce s polovine neba krene pa do noćne tmine* (Al-Isrā', 78.), gdje se jasno vidi da je *dulūk* naziv za *zalazak*, a za njim dolazi *ḡasaq* kao završnica smrkavanja.²²

U djelu *Aḥkām al-Qur'ān* ima i drugih mjesta na kojima Al-Ġaṣṣāš jezička značenja potkrjepljuje Kur'anom. Neke primjere smo već navodili prilikom razmatranja prvoga temeljnog principa Al-Ġaṣṣāšove metodologije.²³

Kad se radi o potkrjepljivanju jezičkih značenja Vjerovjesnikovim hadisom, to je, također, zastupljeno u njegovom tefsiru. Mi ćemo se zadovoljiti navođenjem samo dva primjera, da njima potkrijepimo svoja zapažanja.

Prvi primjer. Predstavlja ono što nalazimo u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: ... *nema snošaja sa ženama i nema ružnih riječi* (Al-Baqara, 197.), gdje se upušta u tumačenje jezičkog porijekla riječi *bestidnost* (*rafaṭ*) i kaže: "Neki tvrde da *rafaṭ* u jeziku znači *bestidne riječi u govoru* (*iḥḥāš*), *spolni snošaj* (*ḡimā*) kada se govori o spolnom organu te išaret kojim se aludira na spolni snošaj pokazanim znakom rukom. Ako je tako, jasno je zašto je *rafaṭ* strogo zabranjen tokom hadža. Svi prenosiooci su saglasni da se u ajetu ovim u vidu ima spolni snošaj.

Da je *rafaṭ* i *bestidnost* u govoru, dokazuju Vjerovjesnikove (s.a.v.s.) riječi: 'Ako neko od vas zaposti, neka ne govori bestidne riječi (*fa lā yarfut*), a ako drugi to ne znaju a ružno govore, neka im kaže: 'Ja postim'. Ovdje *rafaṭ* ima značenje *bestidnog govora*. Ako se u ajetu pod pojmom *rafaṭ* misli na aluzivno spominjanje žena u ihramu, utoliko je preče da dodir i spolni odnos budu zabranjeni u ihramu, onako kako stoji u riječima Uzvišenoga: ... *ne reci im 'Ah' i ne podvikni na njih* (Al-Isrā', 23.) iz kojih se podrazumijeva da je zabranjeno psovati im i tući ih."²⁴

²² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 354.

²³ To je obuhvaćeno naslovom *Čvrsta privrženost komentarisanja Kur'ana Kur'anom*.

²⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 372. Hadis kojim se potkrjepljuje navodi Muslim (*Al-Šaḥiḥ*, VIII, str. 217., Kitāb: *Al-Šiyām*, Bāb: *Aḥlāq al-šā'im*, br. 1.151.). Prema kazivanju Abū Hurayre isti hadis glasi: "Ako se jednog dana nekom od vas desi da posti, neka ne govori ružno niti prešućuje da posti. Ako ga neko bude zadirkivao ili provocirao, neka kaže: 'Ja postim, ja postim'". U ovoj verziji hadis navodi Al-Buhārī (*Al-Šaḥiḥ*, III, str. 288., Kitāb: *Al-Šawm*, Bāb: *Faḍl al-šawm*, br. 1.707.).

Drugi primjer. Ovdje možemo navesti ono što Al-Ğaṣṣās ističe u komentaru riječi Uzvišenoga: *I pitaju te o mjesečnom pranju. Reci: To je neprijatnost. Zato ne općite sa ženama za vrijeme mjesečnog pranja* (Al-Baqara, 222.) gdje, komentarišući riječ *neprijatnost* (*aḍan*) kaže: "Mjesečnica (*maḥīḍ*) je naziv za samo pranje (*ḥayḍ*), a njime može biti označeno i *mjesto pranja*, na oblik mjesta gdje se govori (*maḥīl*), prebivališta (*mabīt*), tj. mjesta podnevnog odmora (*qaylūla*), odnosno pronoćišta (*baytūta*). Međutim, u značenjskoj sadržini riječi ima i nečeg što ukazuje da se njom na ovom mjestu ima u vidu *pranje*, jer se odgovor na pitanje nalazi u riječima Uzvišenoga *To je neprijatnost*, što je karakteristično obilježje samog *pranja*, a ne *mjesto pranja*. Neki su postavljali pitanje šta ajet propisuje i čime ih obavezuje, pogotovo zato što je u Medini bilo jevreja koji su živjeli pored muslimana, koji su se klonili objedovanja, pijenja i sjedenja sa ženama dok imaju pranje pa su željeli znati kakva je odredba o tome u islamu. Allah im je pružio odgovor riječima: *To je neprijatnost*, što znači da je nečistoća, prljavština. Iz njenog opisa proističe nužnost da je se kloni, jer su otprije znali da se treba kloniti nečistoća, o čemu je izrečena formulacija koju su shvatili kao naredbu da je se klone. Ovo dokazuje da je *aḍan* naziv za nečistoće koje tretiraju i Vjerovjesnikove (s.a.v.s.) riječi: 'Ako neko od vas obućom nagazi neprijatnost, neka to potare zemljom. Nakon toga može klanjati, jer to se smatra čišćenjem.'²⁵ Nečistoća je nazvana neprijatnošću. Prema tome, pošto se zna da se Allahovim (dž.š.) riječima: *Reci: To je neprijatnost*, nije namjeravala obavijest o neprijatnosti koju čovjek osjeća od toga, jer bi to bilo beskorisno, jasno je da se kazivanjem o nečistoći imala u vidu naredba da se nečistoće treba kloniti.

Nije, dakle, svaka neprijatnost nečistoća, kao što se vidi i iz Allahovih (dž.š.) riječi: *Ako vam bude neprijatnosti od kiše, nije vam grijeh da oružje svoje odložite, samo oprezni budite* (Al-Nisā', .), budući da se zna da od kiše ne može biti nečistoće, kao i iz Njegovih riječi: *i slušaćete doista mnoge uvrede (aḍan) od onih kojima je data Knjiga prije vas, a i od mnogobožaca.* (Āli 'Imrān, 186.) Da spomenuta *neprijatnost* u ajetu znači *nečistoću* i *prljavštinu* kojih se treba kloniti, ukazuje smisao ajeta iz pitanja koje je tim povodom postavljeno."²⁶

²⁵ Navodi ga Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, I, str. 105., Kitāb: *Al-Ṭahāra*, Bāb: *Fī al-aḍā yuṣīb al-na'ī*, br. 385.). Prema kazivanju Abū Hurayre, hadis glasi: "Ako neko od vas obućom ugazi i neprijatnost, zemlja je može očistiti".

²⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 407-408.

2) POLISEMIJA (*AL-Š TIRĀK*)

Među pitanjima kojima je Al-Ğaṣṣāš obraćao pažnju u tefsiru, svoje mjesto ima i polisemija. To je semantička pojava kad jedna riječ ima više značenja koja se na nju primjenjuju objektivno, ali ne u vidu metafore. Učenjaci jezikoslovci se nisu usaglasili oko gledanja na opravdanost "jezičkog pridruživanja" (tj. polisemije). Neki je nisu odobrivali, a predvodio ih je Ibn Durustawayh.²⁷ Druga, brojnija skupina, odobravalu ju je i praktično je podržavala primjerima. Među njih spadaju brojni istaknuti jezikoslovci, kao što su bili Al-Aṣma'ī, Al-Ḥalīl, Al-Mubarrid,²⁸ Sibawayh,²⁹ Ibn Fāris³⁰ i dr. Neki su polisemiji posvetili i posebno djelo.³¹

Al-Ğaṣṣāš nije previđao polisemiju, već je na više mjesta u tefsiru ukazao na nju. Takav primjer je ono što ističe u komentaru riječi Uzvišenoga: *okreni zato lice svoje prema Časnom hramu* (Al-Baqara, 144.). Komentarišući riječ *ṣaṭr*, kaže: "Jezikoslovci vele: *Ṣaṭr* je poliseman naziv s dva značenja: jedno je *polovina*. U narodu se kaže: Nešto je podijeljeno na dvije polovine. Kaže se i: Pomuzi mlijeko, tebi je pola (*ṣaṭruhu*). Drugo značenje je *prema, ka*. Nesumnjivo se u ajetu cilja na drugo značenje, tvrde Ibn 'Abbās, Abū al-'Āliya, Muğāhid i Al-Rabī' ibn Anas. Nije moguće da se ciljalo na prvo značenje, jer niko ne kaže da se treba okrenuti polovini Hrama."³²

U komentaru riječi Uzvišenoga: *da se s njima oženite, a ne da blud činite* (Al-Nisā', 24.) poduhvata se obrazlaganja riječi *čednost* (*iḥṣān*) i kaže: "*Iḥṣān* je polisemna riječ koja se, kad se izgovori, ne doima kao

²⁷ 'Abdullāh ibn Ğa'far ibn Muḥammad ibn Durustawayh (umro 347/958.) - istaknuti jezikoslovac, porijeklom Perzijanac. Autor je brojnih djela, a poznatija su: *Taṣḥīḥ al-faṣīḥ*, poznato kao *Šarḥ Faṣīḥ Ta'lab*, *Ma'āni al-šī'r*, *Al-Irṣād*, *Aḥbār al-naḥwīyyin* i dr. (vidjeti: *Tārīḥ Baġdād*, IX, str. 428. i *Al-A'lām*, IV, str. 76.).

²⁸ Biografske skice ovih učenjaka izložene su u drugom poglavlju, u sklopu osvrta na jezikoslovne izvore.

²⁹ 'Amr ibn 'Utmān ibn Qanbar al-Ḥārītī, zvani Sibawayh (148/765-180/796.) - najistaknutiji gramatičar, prvi utemeljitelj teorijskih osnova arapske gramatike. Rođen u Širazu, a nastanjen u Basri. Učio je pred Al-Ḥalīlom ibn Aḥmadom i nadvisio ga. Napisao je djelo zvano *Kitāb Sibawayh*, za koje se kaže da mu ravno nije napisano ni prije a ni kasnije (vidjeti: *Tārīḥ Baġdād*, XII, str. 195. i *Al-A'lām*, V, str. 81.).

³⁰ Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyā al-Qazwīnī al-Rāzī (329/940-395/1004.) - veliki jezikoslovac. Poznata djela su mu: *Al-Faṣīḥ*, *Maqāyīs al-luġa*, *Al-Muġmil* i druga (vidjeti: *Al-A'lām*, I, str. 110.).

³¹ Vidjeti: Al-Suyūṭī, *Al-Muẓhir...*, str. 369.; 'Alī 'Abd al-Wāḥid Wāfī, *Fiqh al-luġa*, Iṣdār Laġna al-bayān al-'arabī.

³² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 110.

ostale polisemne riječi. Ovo zato što se ona primjenjuje na brojna različita značenja. U osnovi svih njenih značenja je *zabrana* (*man*). Po tome je nazvano *utvrđenje* (*ḥiṣn*) odakle se neko brani od neprijatelja. Od toga je i *zaštitni oklop* ili *štit* (*dir*). *Ḥiṣān* je *ždrijebac*, nazvan tako zbog toga što jahača štiti od opasnosti. *Ḥaṣān* je žena krjeposnica koja čuva svoju čednost. Pjesnik Ḥassān je za ʿĀ'īšu rekao:

حَصَّانٌ رَزَّانٌ مَا تُزَنُّ بِرَبِيَّةٍ
وَتُصْبِحُ غَرَّتِي مِنْ لُحُومِ الْغَوَافِلِ

*Krjeposnica obijedena lažima drskih
nedužna je žrtva smicalica mrskih.*

Uzvišeni kaže: *Oni koji obijede čestite, bezazlene vjernice* (Al-Nūr, 23.), znači krjeposne. *Iḥṣān* je u šeriatu naziv s više značenja koja se razlikuju od značenja u svakodnevnom jeziku. Jedno od njih je *islam*. Uzvišeni Allah kaže: *kada su čedne* (Al-Nisā', 24.), a u predaji stoji i: 'Ako su prihvatile islam'. Može značiti i *ulazak u brak*, jer ima i predaja po kojima to u tefsiru znači: 'Ako se udaju'. Uzvišeni kaže: *i udate žene, osim onih koje zarobite* (Al-Nisā', 24.), a to znači *one koje su u braku*. U riječima Uzvišenoga: *Oni koji obijede čestite, bezazlene vjernice*, znači *čestitost*. Može značiti i spolni odnos u pravno valjanom braku, kad se o *iḥṣānu* govori kao uvjetu kazne za blud. *Iḥṣān* se u šeriatu tiče dviju odredbi. Jedna je propisivanje kazne za onog koga opisuju riječi Uzvišenoga: *Oni koji obijede čestite*, gdje se podrazumijeva čestitost, sloboda, vjera, razboritost i punoljetnost, pa nema kazne za potvoru osobe koja ne ispunjava ova svojstva, budući da nema kazne za potvornika za blud ludaka, djeteta, bludnika, nevjernika i roba. Svi ovi vidovi *iḥṣāna* se podrazumijevaju kad je u pitanju propisivanje kazne za počinitelja potvore za blud. Druga odredba se odnosi na sankcionisanje kamenovanjem u slučaju počinjenog bluda. Ovdje *odbrana* (*iḥṣān*) obuhvata vjeru, razum, punoljetstvo, slobodu, pravno valjan brak ako je sklopljen između dvoje koji ispunjavaju ova svojstva. Međutim, ako nešto od toga manjka, nema spomenute sankcije za blud.³³

Primijetili smo da Al-Ğaṣṣās ponekad navodi veći broj značenja nekih riječi ne ističući im polisemnost, premda je u tim riječima ona očigledna. Takav je primjer onog što ističe u komentaru izraza *lağw* u riječima Uzvišenoga: *Allah vas neće kazniti ako se zakunete nenamjerno* (Al-Ma'ida, 89.), u kojem kaže: "Uzvišeni Allah na više mjesta spominje

³³ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 183.

lağw. Njime se misli na različita značenja, u skladu sa situacijom koju riječ tretira. Uzvišeni kaže: *u kome prazne besjede (lāğiya) neće slušati* (Al-Ğāšiya, 11.), što ovdje znači *ružne riječi*. Dalje: *U njima neće slušati prazne besjede (lağwan) ni govor grešni* (Al-Wāqī'a, 25.), s istim značenjem. Zatim: *a kad čuju besmislicu kakvu (al-lağw), od nje se okrenu* (Al-Qaşaş, 55.), znači *huljenje i ružne riječi*. Potom: *pravite buku (ilğaw, Fuşşilat, 26.), znači praznu priču* koja slušaoce odvraća. Te *koji, prolazeći pored onoga što ih se ne tiče, prolaze dostojanstveno* (Al-Furqān, 72.) znači *nešto beskorisno*. U narodu se kaže: 'Nepromišljeno govori' ako neko govori nešto nepotrebno."³⁴

Iste naravi je i ono što navodi u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *Jevreji govore: Allahova ruka je stisnuta. Stisnute bile ruke njihove i prokleti bili zbog toga što govore* (Al-Mā'ida, 64.), kad kaže: "*Ruka* u jeziku ima više značenja: Jedno je *ud*, što je općepoznato. Ona može značiti i *blagodat*, kao kad se kaže. Ja imam *ruku* koja će nekog blagodariti. Ona simboliše i *moć*. U riječima Uzvišenog: *ulī al-ayd wa al-abşār - čvrstih i dalekovidih* (Şād, 45.), znači *snažnih*. Slično značenje ima i kod pjesnika:

تَحَمَّلْتُ مِنْ ذَلْفَاءَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ
وَلَا لِلْجِبَالِ الرَّاسِيَّاتِ يَدَانِ

*Na mene digli nos u nebeske visine
kao da sam kriv za surovosti planine.*

Može označavati i *vlast*, kao u riječima Uzvišenoga: *onaj koji odlučuje o sklapanju braka* (Al-Baqara, 237.). Može značiti *nadležnost* u djelovanju, kao u Njegovim riječima: *sam sobom stvorio - ħalaqt bi yadayy* (Şād, 75.) tj. preuzeo sam na sebe njegovo stvaranje. Može značiti i *raspolaganje*, kao kad se kaže: Ova kuća je u rukama toga i toga, što znači da u njoj stanuje, ili je iznajmljuje i slično tome."³⁵

Primijetili smo i da Al-Ğaşşās, premda se to rijetko javlja, pravi razliku između riječi koje sugerišu sinonimiju. To se može ubrojati među jezička pitanja kojima se on bavio. Ali, s obzirom na to da je sinonimija rijetko bila predmet njegovih razmatranja, nismo joj ni namijenili poseban naslov, već je ovdje navodimo u sklopu osvrta na polisemiju cijeneći da su obje pojave u čvrstoj vezi s kur'anskim riječima i njihovim pojedinačnim značenjima. U komentaru riječi Uzvišenog Allaha, neka je slavljen: *Koji vam je Zemlju učinio posteljom* (Al-Baqara, 22.)

³⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 429.

³⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 560.

Al-Ğaššās kaže: "Riječi Uzvišenoga: *Koji vam je Zemlju učinio posteljom* znače, Allah to najbolje zna, *prebivalištem*, kao i u Njegovim riječima: *Koji vam je učinio Zemlju prebivalištem* (Ğāfir, 64.) i riječima: *Zar Zemlju nismo kolijevkom (mihādan) učinili* (Al-Naba', 6.), Zemlju je nazvao *posteljom*, iako se općenito ne podrazumijeva to značenje, ali može ograničeno, kao u riječima Uzvišenoga: *a planine stubovima* (Al-Naba', 7), premda riječ *stubovi* (*awtād*) ne znači *planine*. Slično je u riječima Uzvišenoga: *a Sunce svjetiljkom učinio* (Nūḥ, 16.). Zbog toga pravnici kažu: Onaj ko se zakleo da neće spavati u postelji, a spava na zemlji ne krši zakletvu. Isto važi ako se zakleo da neće sjediti pri svjetiljci, a sjedi pri sunčevoj svjetlosti, jer se ono za šta se zaklinje odnosi na ono što je uobičajeno i poznato, po ustaljenom imenovanju, a ne po posebnim značenjima Zemlje ili Sunca. Tako je Uzvišeni Allah onoga ko Ga negira (*ğāḥid lahu*), kao i poljoprivrednika (*al-zāri'*) i do zuba naoružanog (*al-šakk al-silāḥ*) nazvao istim nazivom (*kāfir*), premda dva posljednja naziva u uopćenoj upotrebi ne označavaju onog ko ne vjeruje u Uzvišenog Allaha. Primjere takvih sinonimnih naziva, općih i svedenih treba uzimati u obzir kod mnogih odredbi, jer ono što je opće treba da se razumijeva po uopćenosti, a ono što je svedeno po svedenosti, da se razumijeva po značenju s obzirom na položaj."³⁶

3) GRAMATIKA I FLEKSIJA (AL-NAḤW WA AL-'IRĀB)

Čitalac djela *Aḥkām al-Qur'ān* će primijetiti da Al-Ğaššās zahvata pitanja iz gramatike i fleksije, ali ne baš široko. Prilikom razmatranja predmetnih pitanja ne spominje naučavanja gramatičara, čak ni Basranaca i Kufanaca, kao što, vrlo često, ni stavove ne pripisuje akterima. Vjerovatan razlog tome potiče od onog na šta smo ranije ukazali, a to je da je Al-Ğaššāsova pažnja koju je obraćao jeziku, gramatici, sintaksi, fleksiji i sl. bila u ograničenom obimu, odnosno u obimu koji je mogao poslužiti primarnom cilju kojem je stremio u tefsiru, a to je izvlačenje fikhskih pitanja i odredbi iz kur'anskih tekstova, zatim izlaganje dokaza, uz izdašnu raspravu i odabir preferirajućeg mišljenja.

Na narednim stranicama ćemo iznijeti nekoliko primjera kao obrasce datih pitanja, a s obzirom na važnost ove teme istu ćemo ilustrirati sa više primjera nego što, inače, navodimo.³⁷

³⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 31.

³⁷ Naše opredjeljenje u ovom radu je da se prilikom potkrjepljivanja zadovoljimo sa dva ili tri primjera. Međutim, ova tema obuhvata pitanja koja zahtijevaju potkrjepljivanje s više primjera.

Prvi obrazac. U komentaru riječi Uzvišenoga: *S onim što je Allahova milost ti si blag prema njima* (Āli 'Imrān, 159.) razmatra fleksiju riječi *šta* (*mā*) i u tom smislu veli: "Neki kažu da je *mā* ovdje odnosna zamjenica, da znači *ono* (od Allahove milosti) *što*. Tako se prenosi od Qatāde. Ona može doći i kao u riječima Uzvišenoga: *Uskoro* ('an mā qalīlin - nakon *nešto malo*) *će se oni pokajati* (Al-Mu'minūn, 40.) i kao u Njegovim riječima: *Zato što su zavjet prekršili i što u Allahove dokaze nisu povjerovali* (Al-Nisā', 155.). Jezikoslovci se s tim slažu i dodaju: 'Njeno značenje je intenzitet (*ta'kid*) i lijepo nizanje. Al-A 'šā³⁸ kaže: 'Nosi sa sobom šta je tvoje, savladao me je san. Moja čežnja me je udaljila od vašeg gnjeva.' U tome je dokaz da je netačna tvrdnja onih koji negiraju da u Kur'anu ima metafore."³⁹

Drugi obrazac. U sklopu razmatranja riječi Uzvišenoga: *O vjernici, Allah će vas dovoditi u iskušenje s lovinom* (Al-Mā'idā, 94.) o fleksiji riječi *min* kaže: "*Min* je ovdje partitivno, tako što se njime želi ukazati na ulov s kopna, mimo ulova u vodi, ili na zabranjen ulov, mimo dozvoljenoga. Neki kažu da ova riječ služi za kvalifikovanje, kao u Njegovim riječima: *pa budite što dalje od kumira poganih* (Al-Ḥağğ, 30.), ili kao kad se kaže: vrata od željeza, odjeća od pamuka. Moguće je i da se njom želi nešto u vezi s lovom a što nije divljač, kao što su jaja, pile jarebice, jer se i jaja mogu ubrojati u ulov, kao i pile jarebice, njegovo perje i drugi dijelovi tijela. Ajet u cijelosti obuhvata sva ova značenja. Neki ulov u izvjesnim situacijama može biti zabranjen, a to je kad se radi o lovu na kopnu u stanju ihrama. Također, ukazuje na zabranu lova onog što predstavlja dijelove ulova, iz čega raste predstavnik vrste, kao što su jaja, pile jarebice, zečić i dr."⁴⁰

Treći obrazac. Na osnovama ovog obrasca ćemo vidjeti kako se Al-Ġaṣṣās bavio tumačenjem značenja partikula (*ma'āni al-ḥurūf*) tvrdeći da su ova jezička sredstva uspostavljena radi preciziranja značenja. Ako je moguće primijeniti ih na sadržani smisao, treba ih u skladu s tim i upotrijebiti. Ako je dopušteno uvesti ih na neka mjesta, kao vezu među dijelovima govora, one mogu biti zanemarene, kao *min* upotrijebljeno s partitivnim značenjem, koje se praktikuje u izgovoru, a samo značenje se zanemari, što njegovo postojanje ili nepostojanje dovodi u isti rang.

³⁸ Maymūn ibn Qays - prvorazredan pjesnik iz predislamskog doba i autor jedne od zlatnih oda. Niko prije njega nije memorisao toliko stihova. Doživio je dolazak islama, ali nije ušao u islam. Umro je 7/629. godine (vidjeti: *Al-A 'lām*, VII, str. 341.).

³⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 51.

⁴⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 584.

U tom smislu, Al-Ġaṣṣās u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *i dio glava svojih potarite* - *wa imsaḥū bi ru'ūsikum* (Al-Mā'idā, 6.) veli: "Pravnici nisu saglasni oko toga koji dio glave treba potrti. Od prethodnika se prenose dvije predaje. Prema jednoj je to četvrtina glave, a prema drugoj površina tri prsta, na prednjem dijelu tjemenā. Al-Ḥasan ibn Šālih kaže: 'Treba početi sa zatiljkom.' Al-Awzā'ī i Al-Layl kažu: 'Potire se prednji dio tjemenā.' Mālik tvrdi: 'Dužnost je potrti cijelu glavu, a ako se nešto i propusti, može proći.' Al-Šāfi'ī je rekao: 'Dužnost je potrti dio glave', ali nije naznačio koji. Allahove riječi *i dio glava svojih potarite* podrazumijevaju potiranje njenoga jednog dijela, ovo tim prije što se zna da su partikule jezička sredstva uspostavljena radi preciziranja značenja. U skladu s tim, ako je moguće primijeniti ih na sadržani smisao, treba ih u skladu s tim i upotrijebiti, a ako je dopušteno uvesti ih na neka mjesta kao vezu među dijelovima govora, one mogu biti zanemarene, kao *min* upotrijebljeno s nekim značenjima kao što je partitivno, koje se uključuje u izgovor a značenje mu se zanemari, što njegovo postojanje ili nepostojanje dovodi u isti rang. Međutim, ako ih možemo upotrijebiti s odgovarajućim smislom, kojem nisu predodređene, nije dopušteno zanemariti ih. Stoga možemo reći da partitivno *bi* u izgovoru može postojati, premda je u razini smisla zanemareno.

Da su one partitivne, dokazuje i to što ćeš reći: 'Masaḥtu bi al-ḥā'it, što logički pretpostavlja potiranje dijela, a ne cijelog zida. Ali, ako kažeš: 'Masaḥtu al-ḥā'it', logično je pretpostaviti potiranje cijelog zida, a ne samo dijela. Pojašnjena je razlika u jeziku i govoru između uvođenja i izostavljanja partikule *bi*. Ako je to tako, onda i riječi Uzvišenoga: *wa imsaḥū bi ru'ūsikum* treba primijeniti na dio, kako bismo partikuli dali njen pravi smisao, prije nego da je izostavimo i izjednačimo njeno postojanje i nepostojanje. Ako se partikula *bi* koristi kao afiks, kao kad kažeš: 'Katabtu bi qalam (Pisao sam perom)', ili 'Marartu bi Zayd (Prošao sam pored Zejda)', njeno uvođenje ne isključuje partitivnost te će se (po potrebi) iskoristiti u obje svrhe, kao afiksno i partitivno."

Nakon ove precizne jezičke analize, Al-Ġaṣṣās se odlučuje za odgovorno propitivanje rezultata do kojih je došao. Polemišući s njima, odgovara: "Ako bi neko rekao da uz partitivno *bi* nije ispravno reći: 'Masaḥtu bi ra'si kullihī', kao ni: 'Masaḥtū bi ba'd ra'si kullihī', odgovaramo mu da smo protumačili stvarno i pretpostavljeno značenje ove partikule, da se ona uglavnom primjenjuje na partitivnost čije se postojanje zanemaruje. Pa kad bi se reklo: 'Masaḥtu bi ra'si kullihī', znali bismo da se željelo zanemareno *bi*, a kad se ono ne izgovori, ostaje u okvirima stvarnog značenja, kao i partitivno *min*, koje može postojati

kao veza među dijelovima govora, a zanemarena je u značenju, kao u riječima Uzvišenoga: *vi drugog Boga (min ilāhin) osim Njega nemate* (Al-Aʿrāf, 59.) i riječima: *On će vam vaše grijeha (min dunūbikum) oprostiti* (Al-Ḥqāf, 31.), usljed čega je ne moramo uvijek zanemariti, već samo kad postoji indikacija za to.⁴¹

Isto tako, u komentaru Allahovih (dž.š.) riječi: *Raspuštenice neka čekaju tri mjesecna pranja* (Al-Baqara, 228.), posebno govori o značenju partikule *li* za aneksiju, iz Riječi Uzvišenoga: *vi ih u vrijeme kad su čiste pustite* (Al-Ṭalāq, 1.), na kojoj gradi prigovor upućem Al-Šāfiʿiju u vezi s mjesečnim pranjem. Premda o tom pitanju ne govori otvoreno mu naznačivši naziv, iz ukupnog izlaganja se jasno vidi da je to predmet razmatranja.

Tom prilikom veli slijedeće: "Neki koji drugačije misle, iz reda onih koji su pisali o kur'anskim odredbama,⁴² za riječ Uzvišenoga: *vi ih u vrijeme kad su čiste (li ʿiddatihinna) pustite*, kažu da znače kao kad neko kaže: 'Pisao je prvog dana u mjesecu (fi ġurra al-šahr)', što znači u to vrijeme. Međutim, to je pogrešno, jer riječ *fi* je prijedlog, a partikula *li*, premda ima raznovrsna značenja, ni u jednom dijelu se ne pojavljuje kao prijedlog. Značenja partikule *li* za aneksiju ima pet⁴³ tipova: *li* za posjedovanje, kao kad kažeš: 'On ima kapital (Lahu mālun)'; *li* za akciju, kao kad kažeš: 'Njegovo je da kaže, a njegovo da uradi (Lahu kalāmun, wa lahu ḥaraka)'; *li* uzroka, kao kad kažeš: 'Ustao je jer je Zcjd došao (li anna Zayd ġā'ahu)'; *li* rodovske bliskosti, kao kad kažeš: 'On ima oca i brata (Lahu abun wa aḥun)'; *li* specifičnog obilježja, kao kad kažeš: 'On ima znanja i volje (Lahu ʿilm wa irāda)'; *li* zamolbe, kao kad kažeš: *Yā li Bakr wa ya li Dārim* (Pomozite Bekru i Darimu)', *li* namjere, kao u riječima Uzvišenoga: *i da bi bila (srca) tome sklona i zadovoljna* (Al-Anʿām, 113.); *li* posljedice, kao u riječima Uzvišenoga: *da im postane dušmanin i jad* (Al-Qaṣaṣ, 8.). Ovo su značenja na koja se dijeli *li*, a o čemu taj autor ništa nije rekao. Time on pokazuje da je u krivu, jer

⁴¹ *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 428-429.

⁴² Naprijed smo za Al-Šāfiʿija istaknuli da se smatra prvim ko je pisao o kur'anskim odredbama. Premda mu ne spominje ime, Al-Ġaṣṣās ovdje nesumnjivo njega ima u vidu. I samo nenavođenje može se smatrati Al-Ġaṣṣasovim napadom na Al-Šāfiʿija. Mi smo to pitanje nastojali proučiti na osnovama Al-Šāfiʿijevog djela *Aḥkām al-Qurʾān* i uvjerali se da je Al-Šāfiʿi zahvatao ovo pitanje, samo što ga Al-Ġaṣṣās nije dosljedno citirao, već ga dosta slobodno interpretirao (vidjeti: Al-Šāfiʿi, *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 258.).

⁴³ Ovako stoji u primjercima djela *Aḥkām al-Qurʾān* do kojih smo mi došli. Iz onog što navodi Al-Ġaṣṣās jasno je da značenja partikule *li* koja on iznalazi ima osam. Razlika koja se javlja u tekstu, vjerovatno je proizvod nepreciznog tipologiziranja, ili je greška koju su počinili prepisivači.

ako su riječi Uzvišenoga: *vi ih u vrijeme kad su čiste (li 'iddatihinna - nakon roka za čekanje) pustite*, znače *za roka za čekanje (fi 'iddatihinna)*, to bi značilo da treba biti u toku mjesečno pranje da bi je mogao otpustiti, a to bi bilo isto kao kad bi neko rekao: 'Pusti je u mjesecu redžebu', što bi značilo da je ne možeš otpustiti ranije. Ovim se jasno razotkriva neodrživost navedene tvrdnje kao i njene proturječnosti."⁴⁴

Četvrti obrazac. Ogleda se na početku komentara sure *Al-Fātiha*, gdje Al-Ğaššās govori o značenju lične zamjenice u *Bismilli*, kad kaže: "Ona podrazumijeva zamjenicu koja ukazuje na radnju neophodnu u govoru. Ovo zato što partikula *bi*, kao i ostali prijedlozi, mora biti povezana s radnjom - ili vidljivom koja se spominje, ili nevidljivom koja je ispuštena. Zamjenica na ovom mjestu se dijeli u dva značenja: *predikat* ili *zapovijed*. Ako je zamjenica predikat, ona znači: Počinjem s Allahovim imenom (*Abda' bi ismillāh*), ali je predikat ispušten i sakriven, budući da je onaj ko (*Al-Fātiħu uči*) subjekat. Ako je zamjenica zapovijed, onda ona znači: Počnite s Allahovim imenom (*Ibda'ū bi ismillāh*). I jedno i drugo značenje se jednako mogu pretpostaviti, ali u samom slijedu učenja sure ima dokaz da je to zapovijed, a to su riječi Uzvišenoga: *od Tebe pomoć tražimo* (*Al-Fātiha*, 4.), što znači: *recite: od Tebe pomoć tražimo*. To je put razgovora i o *Bi ismillāh*. Zapovijed o tome se u Kur'anu otvoreno iznosi na brojnim mjestima. Takav je primjer riječi Uzvišenoga: *Iqra' bi ism Rabbik - Čitaj u ime Gospodara tvog* (*Al-ʿAlaq*, 1.), a zapovijed je i u otpočinjanju učenja s oslovljavanjem po imenu, kao što je zapovijed i u njenom učenju prije traženja utočišta kod Allaha (*isti'āda*). Sve i da je ta zamjenica predikat, ona sadrži i zapovijed, jer, ako je poznato da je to radnja za koju znamo da nam je od strane Allaha rečeno da je počinjemo s Njegovim imenom, onda je u tome za nas zapovijed i traženje Njegovog zadovoljstva što postupamo po onom što nam je On zapovijedio da činimo. Nije daleko od toga da ih zamjenica i jedno i drugo istovremeno podrazumijeva, da zajedno idu i predikat i zapovijed, kao nešto što *Bismilla* podrazumijeva.

Ako bi neko rekao: 'Da je jasno istaknut predikat, ne bi bilo moguće da se njime cilja na dva značenja zajedno, zapovijed i predikat. Takva treba biti prosudba o zamjenici, da se njome nikako ne misli na dva značenja', mi mu odgovaramo: 'Pokazivanje forme predikata onemogućava da se misli na oboje usljed nemogućnosti da jedna riječ istovremeno bude i zapovijed i predikat, jer ako se predikatom poželi

⁴⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 448.

zapovijed, riječ će imati preneseni smisao, a ako se njom poželi pravo značenje predikata, bit će to pravo značenje, jer nije moguće da jedna riječ ima i preneseni smisao i pravo značenje budući da je pravo značenje riječ koja se koristi na odgovarajućem mjestu, a preneseni smisao je ono čime se skreće s jednog mjesta na drugo. Zato je nemoguće da se jedna ista riječ, koja ima svoje mjesto, istovremeno iskoristi i za skretanje s tog mjesta.

Kad se radi o zamjenici, ona nije spomenuta, već se tiče onoga šta se želi. Nije nemoguće da se cilja na oboje zajedno. Ako se pretpostavi da riječ u sebi krije svako od dvoje, tad će značenje biti: 'Počinjem s Allahovim imenom', prema smislu predikata: 'Pa i vi počnite s njim', povodeći se za mojim djelom i tražeći blagodar u njemu. Međutim, mogućnost da se želi oboje u načelu se potvrđuje samo na osnovu indikacije, jer to ne ulazi u općeniti smisao upotrijebljene riječi. Utvrđivanje zamjenice koja potencijalno sadrži oba spomenuta značenja, te određivanje jednog od dva moguća, ovisi o indikaciji teksta."⁴⁵

Al-Ġaṣṣāṣ je govorio i o sličnim zamjenicama, o kojima spomena ima i na brojnim drugim mjestima u njegovom tefsiru. Jasno je, u svakom slučaju, po svemu što se vidi iz njegove metodologije, da se on, prilikom izvođenja šeriatskih odredbi i pružanja podrške svome mezhebu, uistinu mnogo pozivao na gramatiku i fleksiju.

Peti obrazac. Tiče se, također, zamjenica i njihove fleksije (*al-ḍamā'ir wa 'irābuhā*). Tako ćemo npr. vidjeti Al-Ġaṣṣāṣa kako prilikom komentara riječi Uzvišenog Allaha: *Onaj ko je izmijenjen, a zna kako glasi, grijeh za to pada na one koji je mijenjaju nakon što su je čuli* (Al-Baqara, 181.) kaže: "Neki kažu da se spojena lična zamjenica *hu* u sklopu Njegovih riječi *Onaj ko je izmijenjen veže za oporuku* te da je dozvoljeno da se imenica (ženskog roda) označi zamjenicom muškog roda jer su *oporuka (waṣiyya)* i *testament (iṣā')* jedno. Kad se radi o zamjenici *hu* u Njegovim riječima: *grijeh za to (iṭmahu)*, ona se tu veže za mijenjanje (u arapskom jeziku je to muškog roda - *tabdīl*), na šta ukazuju i Njegove riječi: *one koji je mijenjaju*. Njegove riječi: *one koji je mijenjaju nakon što su je čuli* moguće je da se odnose na svjedoka oporuci, tj. njegovo odvrćanje od promjene, u skladu s riječima Uzvišenoga: *Najlakše tako oni mogu da izvrše svjedočenje svoje onako kako treba* (Al-Mā'ida, 108.). Moguće je da se ovdje cilja na izvršioca oporuke, jer je on odgovoran za izvršenje, pa stoga ima mogućnost da oporuku preinači. Daleko je od toga da se to odnosi i na ostale ljude, jer oni nemaju ništa s tim niti se mogu u to miješati. Dakle, za nas to ima

⁴⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 5-6.

dva prva značenja, svjedoka i izvršioca oporuke, po tome što riječ podrazumijeva njih dvojicu. Zato će svjedok, ako se ukaže potreba, biti obavezan postupiti po onom kako je čuo, ne pristajući na bilo kakvu promjenu ili preinaku, a izvršilac oporuke je obavezan oporuku izvršiti u skladu s onim kako ju je svjedok čuo i s onim što se oporukom može dopustiti."⁴⁶

Slične naravi je i Al-Ğaššāsovo zahvatanje iste zamjenice spomenute u riječima Uzvišenog Allaha: *Onima koji ga jedva podnose (yuṭiqūna-hu), otkup je da jednog siromaha nahrane* (Al-Baqara, 184.), na čijem pojašnjenju zasniva prigovor skupini determinista (džebrije) koji tvrde da je Allah Svoje robove obavezao onim što ne mogu podnijeti. Tim povodom veli: "Postoji nesaglasnost oko toga na šta aludira zamjenica (*hu*). Neki kažu: 'Ona se veže za *post*', a drugi tvrde: 'Za *otkup (fidya)*'. Prvo je ispravnije, jer se istaknuto pojavljuje dok se otkup i ne spominje. Zamjenica se odnosi na ono što je ranije istaknuto. S druge strane, *fidya* je ženskog roda, a zamjenica u riječima Uzvišenoga: *jedva ga podnose* muškog roda. To pokazuje da je neodrživa tvrdnja determinista koji kažu da je Allah Svoje robove obavezao i onim što ne mogu podnijeti, da oni to nisu sposobni izvršavati, ili ga teško podnose, jer je Allah, izvijestio da je to nešto što je teško podnijeti, riječima: *onima koji ga jedva podnose, otkup je da jednog siromaha nahrane*, opisujući to kao nešto što se teško podnosi uz odustajanje od *posta* i zamjenu u vidu *fidye*. Međutim, taj smisao riječi postoji sve i kad bi zamjenica označavala *otkup*, jer je Allah i nju učinio jedva podnošljivom, makar je i ne izvršio opredjeljujući se za *post*."⁴⁷

Šesti obrazac. On se tiče izuzimanja i njegovih vrsta (*al-istiṭnā' wa anwā'uhū*). Prije nego što izložimo po čemu je ono zastupljeno u njegovom tefsiru, želimo istaknuti da je Al-Ğaššās izuzimanje definisao kao "izuzimanje nekog dijela iz cjeline kojom je obuhvaćen, kao u riječima Uzvišenoga: *Samo Lutovu čeljadi ćemo u cijelosti spasiti, osim njegove žene* (Al-Ĥiğr, 59-60.), gdje je Lutova porodica izuzeta iz cjeline koja će propasti, a njegova žena je izuzeta iz cjeline koja će biti spašena, kao i u Njegovim riječima: *Svi meleki su se, zajedno, poklonili, osim Iblisa* (Al-Ĥiğr, 30-31.), gdje se Iblis izuzima iz cjeline onih koji su se poklonili."⁴⁸

Ono čime je zastupljeno Al-Ğaššāsovo razmatranje izuzimanja i njegovih vrsta nalazimo u primjeru komentaranja riječi Uzvišenog

⁴⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str 206-207.

⁴⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 219.

⁴⁸ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 516.

Allaha: *Nezamislivo je da vjernik ubije vjernika, osim nehotice* (Al-Nisā', 92.), gdje zasniva važnu temu o vrsti izuzimanja u ovom ajetu. Tu on veli: "Saglasnost nije postignuta ni oko značenja riječi *osim* (*illā*). Neki kažu: 'To je odijeljeno izuzimanje (*istiṭnā' munqatī'*): može se desiti da ga ubije, pa ako se to desi, propis je takav i takav'. Drugi kažu: 'To je pravo izuzimanje koje može značiti da ga može u nekim situacijama ubiti iz nehata, kao kad na njemu vidi obilježja nevjernika ili ga vidi u njihovom okruženju i shvati ga kao nevjernika te bude moguće da ga ubije greškom.'

Ima i onih koji kažu da to znači: '*ni nehotice* (*wa lā ḥaṭa'*) jer, budući da ubistvo vjernika ne može biti legalno ni u stanju borbe, nije moguće da se izuzimanje protumači u svom stvarnom značenju. To je nesuvislo iz dva razloga: prvi razlog je to što čestica *osim* nema značenje *niti* (*wa lā...*), a drugi to što je mogućnost dozvoljenosti ubistva iz nehata, koji oni negiraju, sadržana u njegovoj zabrani, jer kad ne bi bila opravdana njegova legalizacija uprkos tome što počinilac nije bio svjestan da griješi, onda ne bi bilo opravdano ni upozorenje ni zabrana'. Drugi vele: 'Riječi Uzvišenoga: *Nezamislivo je da vjernik ubije vjernika, osim nehotice* sadrže propisivanje kazne za ubicu koju podrazumijeva uopćena zabrana, čime se ukazuje i na zasluživanje grijeha, pa je potom rekao: *osim nehotice*, što znači da nema grijeha počinocu ubistva iz nehata. Izuzimanje se usmjerava na sadržaj izraza koji se odnosi na postojanje grijeha, iz čega se izuzima ubica iz nehata. Izuzimanje je prema takvom stavu došlo na pravom mjestu i u pravom značenju.. Ono je usmjereno na grijeh zbog ubistva i izuzelo je iz njega ubicu iz nehata, a nije usmjereno na njegov čin pa da podrazumijeva dopuštenost onog što je u općem smislu zabranjeno. Ovo je dozvoljen postupak u jeziku i tumačenje od strane onog ko dozvoljava ubistvo greškom nekoga za koga je (počinilac) mislio da je nevjernik."

Slično je i ono što ističe u podrobnom osvrtu na narav izuzimanja u riječima Uzvišenoga: *osim ono što ste preklali* (Al-Mā'ida, 3.), kad kaže: "Kad se radi o Njegovim riječima *osim ono što ste preklali*, jasno je da se izuzimanje odnosi na nešto od spomenutoga a ne na sve, jer u Njegovim riječima: *Zabranjuje vam se strv, i krv, i svinjsko meso, i ono što je zaklano u nečije drugo, a ne u Allahovo ime* (Al-Mā'ida, 3.) nema dvojbe da se izuzimanje ne odnosi na spomenuto, da to ne može biti uključeno ni klanjem, već se odredba izuzimanja odnosi na ono što slijedi naknadno. Utvrđeno je da se ono ne odnosi na ono što je spomenuto prije Njegovih riječi: *i što je udavljeno* (Al-Mā'ida, 3.). Dotle se proteže opći propis, a izuzimanje se odnosi na ono što je spomenuto počevši od riječi *i što je udavljeno* (*al-munḥaniqa*). U vezi s tim prenosi

se od 'Alija, Ibn 'Abbāsa, Al-Ḥasana i Qatāde, koji kažu: 'Ako ga je klanje zateklo u stanju da ima oko koje škilji, ili rep koji se pokreće, dozvoljeno je jesti ga.' Od nekih se prenosi da su rekli: 'Izuzimanje se odnosi na riječi Uzvišenoga: *ili od zvijeri načeto* (Al-Mā'ida, 3.) izvan onog što je spomenuto naprijed, budući da slijedi nakon toga. To nije spomena vrijedno tumačenje, budući da postoji saglasnost prethodnika oko suprotnog. Također, neslaganja nema oko toga da je meso stoke od koje zvijer odguli komad mesa i pojede ga, ili brav kad se skotrlja niz padinu, a to ih ne usmrti prije nego ih vlasnik prekolje, dozvoljeno jesti. Isto važi i za ono što je rogom ubodeno i što je u vezi s tim spomenuto. Prema tome, potvrđuje se da se izuzimanje odnosi na sve što je spomenuto nakon riječi Uzvišenoga *i što je udavljeno*. Riječi Uzvišenoga: *osim ono što ste preklali* je odijeljeno izuzimanje (*istitnā' munqati'*) u značenju: 'Ali, ono što ste preklali', kao u riječima Uzvišenoga: *Zašto nije bilo nijednoga grada koji je povjerovao i kome je vjerovanje njegovo koristilo, osim naroda Junusova* (Yūnus, 98.) gdje *osim* znači *međutim*. Slično je i u sklopu Njegovih riječi: *Ta ha. Ne objavljujemo ti Kur'an da se mučiš, već da on bude pouka* (*illā taḍkira*) *onome koji se boji* (Ṭā hā, 1-3.) gdje *osim* ima značenje *već*, a takvih primjera je mnogo u Kur'anu."⁴⁹

Sedmi obrazac. U sklopu njega ćemo vidjeti kako Al-Ğaṣṣās, pozivajući se na ispuštene smislove (*al-ḥaḍf wa al-taḍdīr*), uz odgovornu vlastitu procjenu, odabire jedno od dva značenja. To se može vidjeti u komentaru riječi Uzvišenoga: *A onome ko bude primoran, a ne iz želje, tek toliko da glad utoli, njemu nije grijeh* (Al-Baqara, 173.) kad kaže: "Riječima Uzvišenoga: *onome ko bude primoran*, potreban je predikat kojim se iskaz upotpunjuje, jer se propis ne veže za samu primoranost. Predikat kojim se iskaz upotpunjuje je zamjenica koja aludira na jelo, kao da je rečeno: 'Ko bude primoran, pa jede, njemu nije grijeh'. Zatim, Njegove riječi: *ne iz želje* (*ğayr bāğīn*), *tek toliko da glad utoli*, prema stavovima nekih, *ne iz želje*, odnose se na strvinu a *tek toliko da glad utoli* (*wa lā 'āḍīn*) - na jelo, prema kojem su pohlepa i prelaženje granice utoljenja gladi stanje vezano za jelo'. Ajet znači, prema mišljenju onih koji kažu da se riječi "*ğayr bāğīn wa lā 'āḍīn*" odnose na vjernike da, ako neko od vjernika bude primoran, ne čineći nasilje i neprijateljstvo prema muslimanima, pa pojede, njemu nije grijeh. Prema rečenom, nasilje i neprijateljstvo je njegovo stanje u nuždi, prije nego što je jeo, a ne karakteristika jedenja, dok je to prema mišljenju prvih karakteristika jedenja. Ispuštanje na ovom mjestu je poput ispuštanja u riječima

⁴⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 384-385.

Uzvišenoga: *a onom od vas koji bude bolestan ili na putu, isti broj drugih dana* (Al-Baqara, 184.), što znači: 'pa se omrsi, isti broj drugih dana', ali je 'pa se omrsi' ispušteno, ili u riječima: *A među vama koji se razboli, ili ga glavobolja muči, neka se postom iskupi* (Al-Baqara, 196.). Ispuštanje je dozvoljeno uz znanje sagovornika o ispuštenom i njegovog smisla u razgovoru. To znači da je preče protumačiti da se i *bağy* i *'udwān* odnose na jelo, a ne na muslimane, pogotovo zato što muslimani prethodno nisu spomenuti u ajetu, ni eksplicitno, ni implicitno, na način na koji je izostavljeno spominjanje. Tumačiti ovo u skladu s implicitnim značenjem ajeta, kao njegovo stanje i karakteristiku, preče je od davanja značenja koja riječi ne sadrže ni implicitno ni eksplicitno."⁵⁰

Osmi obrazac. Kroz ovaj obrazac može se jasno vidjeti Al-Ğaššāšova pažnja koju poklanja pitanju korištenja određenog i neodređenog člana (*al-ta'rif wa al-tankīr*) tokom komentaranja Kur'ana. Tako u vezi s riječima Uzvišenoga: *I učinili smo Hram utočištem i sigurnim mjestom ljudima* (Al-Baqara, 125.) kaže: "Što se tiče riječi kuća (*al-bayt*), njom se ima u vidu Allahova kuća (*Baytullāh*). Dovoljno je da se spomene kuća (*bayt*) uopće i doda joj se *al* koje označava nešto poznato i konkretno."⁵¹

On se ponekad oslanja na pitanje određenosti i neodređenosti pojmova u odbijanju mogućih prigovora tokom obrade pitanja i fikhskih propisa. U komentaru riječi Uzvišenoga: *Kad neko od vas bude na samrti, ako ostavlja imetak, pripisuje vam se, kao obaveza za one koji se Allaha boje, da pravedno učini oporuku roditeljima i bližnjima* (Al-Baqara, 180.) veli: "Ako neki kažu: 'Moguće je da se oporukom spomenutom u ajetu o nasljedstvu i naredbi o nasljedstvu cilja na obligatnu oporuku roditeljima i bližim rođacima', pa taj propis važi za one od njih koji ne nasljeđuju, mi im odgovaramo: 'To je pogrešno stoga što je oporuka na ovom mjestu iznesena u neodređenom vidu koji podrazumijeva primjenjivost na kategoriju, što je odredba koja ima u vidu neodređena lica. Spomenuta oporuka roditeljima i bližim rođacima je u određenom vidu. Nije dopušteno preinačiti je jer, da se to htjelo, bilo bi rečeno: *min ba'd al-waṣīyya*, pa da se iskaz odnosi na nekoga poznatog, konkretnog iz oporuke za koju se već zna, kao što stoji u riječima Uzvišenoga: *One koji okrive poštene žene, a ne dokažu to s četiri svjedoka, udrite...* (Al-Nūr, 4.), a u drugom ajetu, kada cilja na spomenute svjedoke, kaže: *a pošto svjedoke nisu doveli* (Al-Nūr, 13.). Kao određeni, svjedoci su označeni određenim članom, jer se time

⁵⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 156-157.

⁵¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 78.

željelo reći 'ti svjedoci'. Pošto je oporuka u ajetu o nasljedstvu iznijeta u neodređenom vidu, jasno je da se njom ne misli na oporuku spomenutu u vezi s roditeljima i bližim rođacima, da je općenita i primjenjiva na ostale ljude mimo onih koje je uzuzeo, kao što je oporuka nasljedniku, ubici i sl. Potvrđivanjem toga derogira se oporuka roditeljima i rođacima."⁵²

Deveti obrazac. Ovaj obrazac nam pruža uvid u pažnju koju je Al-Ğaššās posvećivao vrstama veznika u arapskom jeziku (*anwā' al-'aṭf fī al-luġa al-'arabiyya*) te koliko je ta specifična znanja koristio u izvođenju šeriatskih propisa. Tokom tih zahvata, Al-Ğaššās izlaže neka važna pravila, kao što je: "Veznik *wa* (*i*, *a*) ne obavezuje redosljedom (*al-'aṭf bi al-wāw la yuġib al-tartīb*)", "*fa* (*pa*) izražava slijeđenje nakon (*al-'aṭf bi al-fā' yufid al-ta'qīb*)", "kad se *aw* (*ilh*) upotrijebi s negacijom, može imati značenje *wa*." Navodimo nekoliko karakterističnih primjera⁵³ iz njegovog tefsira:

U vezi s riječima Uzvišenoga: *O Merjema, budi poslušna svome gospodaru i licem na tle padaj, i sa onima koji namaz obavljaju i ti obavlaj* (Āli 'Imrān, 43.), nakon što je naveo stavove prethodnika u vezi s komentarom ovoga ajeta, popratio ih je riječima: "*Skrušeno stajanje* je ustrajnost u nečemu. Tim stanjima je najbliže pridržavanje zapovijedi da se dugo stoji na namazu. Od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) se prenosi da je rekao: 'Najbolji namaz je onaj s dugotrajnom skrušenošću,⁵⁴ tj. s dugim stajanjem. To dokazuju i riječi Uzvišenoga koje se vežu za prethodne: *i licem na tle padaj i sa onima koji namaz obavljaju i ti obavlaj*, kojima je zapovijeđeno da se i na sedždu pada i na kijamu stoji i da se na ruku⁵ saginje, što predstavlja stubove namaza. Ovdje sedžda za učenjake nema značaj kakav ima na drugim mjestima gdje se spominje, zato što je spomenuta zajedno s kijamom i ruku⁵om, a stoji u sklopu zapovijedi o namazu. U tome nalazimo dokaz da veznik *wa* ne obavezuje redosljedom, jer ruku⁵ u namazu prethodi sedždi, a ovdje u iskazu sedžda prethodi ruku'u."⁵⁵

I u vezi s riječima Uzvišenoga: *onda se oženite s onim ženama koje su vam dopuštene, sa po dvije, sa po tri i sa po četiri* (Al-Nisā', 3.),

⁵² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 204.

⁵³ S opredjeljenjem da izlaganje bude što sažetije, navest ćemo samo primjere koji ilustruju prvu i treću stavku iz navedenog pravila. Kad se radi o ilustrovanju druge stavke, vezane za veznik *fa*, uputno je pogledati šta o tome Al-Ğaššās kaže u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* (I, str. 436.).

⁵⁴ Prenosi Muslim (*Al-Šuḥiḥ*, VI, str. 375., Kitāb: *Al-Šalāh al-musāfirin wa qaṣaruhā*, Bāb: *Šalāh al-layl wa al-waṭr*, br. 756.).

⁵⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 16-17.

govoreći o vezivanju veznikom *wa* kaže: "Što se tiče riječi Uzvišenoga *sa po dvije, sa po tri i sa po četiri*, one dozvoljavaju, ako se želi, dvije, tri, pa i četiri žene, da se odaberu i u tolikom broju ih se dovede. Međutim, ako se čovjek boji da neće biti pravedan, s četiri će smanjiti na tri. Ako se boji da opet neće biti pravedan, smanjit će s tri na dvije. Ako se bude bojao da ni s dvjema neće biti pravedan, odlučit će se za samo jednu. Neki kažu da *wa* ovdje ima značenje *aw*, kao da je rečeno: 'sa po dvije, sa po tri, ili sa po četiri'. Ima ih i koji kažu da *wa* ostaje na svome mjestu, ali sa smislom zamjene, kao da je rečeno: 'sa po tri, umjesto sa po dvije, sa po četiri umjesto sa po tri, ali ne sabirajući brojeve.' Ko tako tvrdi, dodaje: 'Kad bi bilo vezano sa *aw*, moglo bi značiti da se ne dozvoljavaju tri onome ko ima dvije, niti četiri onom ko ima tri, te je zato bolje da se koristi *wa* u smislu dozvoljenosti do četiri žene, svakom ko je obuhvaćen porukom teksta'. Treba, prije svega imati na umu da je broj dva uključen u broj tri, a tri u broj četiri, jer nije potvrđeno da se misli na svaki broj uz druge brojeve na način da se zbrajaju, što bi moglo iznositi devet. Riječi Uzvišenoga: *Reci: Zar, zaista, nećete da vjerujete u Onoga koji je u dva vremenska razdoblja Zemlju stvorio, i još mu druge ravnim smatrate. To je Gospodar svjetova. On je nepomična brda po njoj stvorio ... sve to u četiri vremenska razdoblja* (Fuṣṣilat, 9-11.), što znači: za četiri dana, pridružujući im dva dana spomenuta na početku. Uzvišeni dalje kaže: *pa ih kao sedam nebesa u dva vremenska razdoblja stvorio* (Fuṣṣilat, 12.). Da nije tako, ukupan broj dana (razdoblja) bi bio osam, a da to nije tako, zna se iz riječi Uzvišenoga: *koji je Zemlju i nebesa u šest vremenskih razdoblja stvorio* (Al-A'raf, 54.). Po istom principu se dva uključuje kao sadržina broja tri, a tri u broj četiri, tako da ukupan zbir koji se dozvoljava ovim ajetom iznosi četiri žene, i ništa više."⁵⁶

Među primjere kojim se može ilustrovati Al-Ğaṣṣāšova briga za veznicima stoji i ono što je rekao u sklopu komentara riječi Uzvišenoga: *Nije vaš grijeh ako žene pustite prije nego što u odnos s njima stupite, a niste im vjenčani dar odredili* (Al-Baqara, 236.), gdje kaže: "Njegove (Allahove, dž.š.) riječi u ovom ajetu znače: *prije nego što u odnos s njima stupite, a niste im vjenčani dar odredili*. Zar ne vidiš da se na njih nadovezuju: *A ako ih pustite prije nego što ste s njima u odnos stupili, a već ste im vjenčani dar odredili, one će zadržati polovinu od onoga što ste odredili* (Al-Baqara, 237.). Međutim, da je značenje u prvom ajetu: 'prije nego što u odnos s njima stupite, a već ste im vjenčani dar odredili, ili im ga niste odredili', ne bi vezao za to ono što joj je određeno od vjenčanog dara. To dokazuje da je značenje riječi iz ajeta: *prije nego što*

⁵⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. str. 69.

u odnos s njima stupite, a niste im vjenčani das dredilie', pa će *aw* (*ili*) imati značenje *wa* (*i*). Uzvišeni Allah kaže: *i ne slušaj grješnika ili nevjernika njihova* (Al-Insān, 24.), što znači: 'ni grješnika ni nevjernika'. Uzvišeni kaže: *A ako ste bolesni, ili na putu, ili ako je neko od vas obavio prirodnu potrebu* (Al-Nisā', 43.), što znači: 'i neko od vas ko je obavio prirodnu potrebu i ko je bolestan i ko je putnik'. Dalje, Uzvišeni kaže: *i poslasmo ga stotini hiljada ljudi, ili više* (Al-Šāffāt, 147.), što znači: 'i više'. Ovoga ima u jeziku, a veznik *aw* u kombinaciji s negacijom još češće ima značenje veznika *wa*. Takva ilustracija je sadržana u primjeru koji smo već naveli: *i ne slušaj grješnika ili nevjernika*, što daje smisao 'ni nevjernika' zbog kombinovanja s negacijom. Uzvišeni Allah kaže: *Zabranili smo njihov loj, osim onog s leđa i crijeva, ili onog pomiješanog s kostima* (Al-An'ām, 146.). Veznik *aw* (*ili*) ovdje ima značenje veznika *wa* (*i*). Prema izloženom, riječi Uzvišenoga: *Nije vaš grijeh ako žene pustite prije nego što u odnos s njima stupite, ili prije nego što im vjenčani dar odredite*, budući da je uključena negacija, treba razumijevati s veznikom *wa* (*i*), pa uvjet obaveznosti otpremnine nakon razvoda braka čine oba značenja zajedno, tj. prethodno nestupanje u spolni odnos i neodređivanje vjenčanog dara.⁵⁷

Al-Ğaššās je i na drugim mjestima u tefsiru razmatrao veznik *aw*, da bi ustvrdio da on "ako se pojavljuje u negaciji, dobija značenje *wai* u tim slučajevima ne obavezuje redosljedom, kao što se, kad dođe s negacijom, potvrđuje svaki pojam koji se navodi uz *aw* pojedinačno i podrazumijeva izbor."⁵⁸

Deseti obrazac. I ovaj obrazac zalazi u Al-Ğaššāsovo razmatranje pitanja koja se tiču gramatike i fleksije, a posvećena su ajetima koji su komponovani u formi predikacije iako imaju drugačija značenja, koja se pojavljuju sa smislom obligacije, nekad u formi zapovijedi a na drugom mjestu u formi zabrane. Prilikom obrade takvih ajeta, čija se forma razlikuje od značenja, Al-Ğaššās ne žali truda u njihovom tumačenju. Takvi primjeri u njegovom tefsiru su mnogobrojni, a mi ćemo navesti sljedeća tri.

Prvi primjer. On predstavlja ono šta Al-Ğaššās ističe u vezi s riječima Uzvišenoga: *nema snošaja sa ženama i nema ružnih riječi, i nema svađe u danima hadždža* (Al-Baqara, 197.), gdje kaže: "Riječi Uzvišenoga: *nema snošaja sa ženama i nema ružnih riječi, i nema svađe u danima hadždža*, premda su po vanjskoj formi predikativni iskaz,

⁵⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 518.

⁵⁸ Vidjeti npr.: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 120., III, str. 21., 29., 30. i druga mjesta.

predstavljaju zabranu navedenih radnji. On to izražava negacijskom formom, jer se ono što se zabranjuje, negira i ne čini. Riječi Uzvišenoga koje treba shvatiti kao zapovijed jesu npr.: *Majke neka doje djecu svoju* (Al-Baqara, 233.) i riječi: *Raspuštenice neka čekaju* (Al-Baqara, 228.). Ovi i slični primjeri imaju formu predikata, a po značenju su imperativi.⁵⁹

Drugi primjer. On je iz komentara riječi Uzvišenoga: *Puštanje može biti dvaput, pa ih ili velikodušno zadržati ili im na lijep način razvod dati* (Al-Baqara, 229.) u sklopu kojega kaže: "Riječi Uzvišenoga: *Puštanje može biti dvaput*, iako je po izgledu predikat, po značenju je imperativ, kao i u riječima Uzvišenoga: *Raspuštenice neka čekaju tri mjeseca na pranja* i riječima: *Majke neka doje djecu svoju*, i slični primjeri koji su u formi predikativnog iskaza, a imaju smisao imperativa."⁶⁰

Treći primjer. U vezi s riječima Uzvišenoga: *onaj ko uđe u nj treba da bude bezbjedan* (Āli 'Imrān, 97.) kaže: "Poznato je da su riječi Uzvišenoga: *onaj ko uđe u nj treba da bude bezbjedan*, zapovijed, premda su po izgledu predikat, kao da je rečeno: 'On je siguran po odredbi Uzvišenog Allaha i onoga što je On zapovjedio'. To je kao kad bismo rekli: 'Ovo je dozvoljeno, a ovo zabranjeno', a time željeli reći da je to tako u odredbama Allahovog zakona i onoga što je On zapovjedio Svojim robovima. To ne znači da neko može nešto smatrati dozvoljenim pa ga dozvoljava, ili vjerovati da je zabranjeno pa ga zabranjuje, već sugerise da se za dozvoljeno kaže: 'Čini to, za to nećeš odgovarati niti ćeš biti nagrađen', a za zabranjeno: 'Ne čini to, jer ćeš zaslužiti kaznu.' Slično tome i riječi Uzvišenoga: *onaj ko uđe u nj treba da bude bezbjedan*, znače zapovijed nama da u Hramu pružimo sigurnost i da ne dozvolimo prolijevanje krvi. Međutim, treba imati na umu da je Uzvišeni rekao: *I napadajte takve gdje god ih sretnete i progonite ih odande odakle su oni vas prognali. A zlostavljanje je teže od ubijanja. I ne borite se protiv njih kod Časnog hrama* (Al-Baqara, 91.). Ovdje nas je obavijestio o dozvoljenosti vođenja borbe u Hramu i zapovjedio nam da se i u njemu borimo protiv nevjernika ako nas napadnu. Da su Njegove riječi: *onaj ko uđe u nj treba da bude bezbjedan* predikat, ne bi bilo dozvoljeno da nema onoga ko se obaveštava. Time se potvrđuje da su riječi Uzvišenoga: *onaj ko uđe u nj treba da bude bezbjedan*, zapovijed nama da azilantu u Hramu pružimo sigurnost, kao i zabrana nama da ga ubijemo."⁶¹

⁵⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 374.

⁶⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 458.

⁶¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 27.

4) POTKRJEPLJIVANJE STAVOVIMA JEZIKOSLOVACA (*AL-ISTİŞHÂD BI AQWÂL 'ULAMÂ' AL-LUGÂ*)

Naprijed je bilo spomena o tome da je Al-Ğaššās, pozivajući se na jezičku praksu, iznio jedno važno metodološko pravilo koje se tiče jezika, a to je: "Ko na osnovama jezika traga za značenjem nekog naziva mora imati dokaz u jeziku za to značenje ili uporište u predaji baštinka o tome."⁶² Zato on smatra neodrživim tvrdnje u tefsiru koje se iznose bez dokaza u jeziku rekavši, nakon što se osvrnuo na neke takve tvrdnje: "Ovo je tvrdnja bez dokaza u jeziku, a nije utvrđena ni od strane znalca jezika u kojeg se ima pouzdanja. U dokazima koje smo istaknuli nema ništa što odgovara ovom značenju. Zato je tvrdnja neodrživa i neprihvatljiva."⁶³

Primjenjujući istaknuto pravilo, Al-Ğaššās u tefsiru veoma mnogo koristi primjere iz jezika i pjesništva, svejedno radi li se o pjesništvu iz islamskog ili iz predislamskog perioda (o pjesništvu ćemo detaljnije govoriti u slijedećem odjeljku) ili o kazivanjima pouzdanih jezikoslovaca.

U proćelju onih koje je Al-Ğaššās smatrao znalcima jezika bili su ashabi (r.a.) - drugovi Allahovog Poslanika (s.a.v.s.). On ih je opisao kao "dokaz (*ḥuġġa*) u jeziku, jer su oni znalci" te ga, saglasno tome, "znaju bolje od onih koji su dolazili poslije njih".⁶⁴ Shodno tome, Al-Ğaššās opisuje jednog istaknutog ashaba, "Umara ibn al-Ḥattāba (r.a.), riječima: "Znao je sve nazive u jeziku, jer je bio njegov istinski znalac"⁶⁵ kao i: "Umar je bio čovjek znalac jezika kojem nije bilo nepoznato ništa što se upoznaje putem jezika."⁶⁶

Zato Al-Ğaššās na više mjesta tvrdi da prethodnici, ukoliko se nisu usaglasili u tumačenju jezičkog korijena neke kur'anske riječi, to dokazuje da riječ podrazumijeva te varijetete jer, da ona to ne podrazumijeva, prethodnici je tako ne bi tumačili budući da su oni "znalci jezika i značenja naziva, kao i formi kojima se ta značenja iskazuju".⁶⁷

On je i neke istaknute učenjake svog mezheba, kao što je bio Muḥammad al-Šaybānī, smatrao dokazom u jeziku. Al-Kawṭarī u svom

⁶² *Aḥkām al-Qur'ān* I, str. 445.

⁶³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 442.

⁶⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 531.

⁶⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 563.

⁶⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 111.

⁶⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 111.

djelu *Bulūġ al-amānī* kaže: "Predvodnik, mudžtehid Abū Bakr al-Rāzī u *Komentaru* na *Al-Ġāmi' al-kabīr* veli: 'Neka pitanja iz djela *Al-Ġāmi' al-kabīr* sam čitao pred nekim istaknutim znalcima gramatike (znači, Al-Fārisijem) i bio je zadivljen temeljitim znanjem iz gramatike autora ovog djela." Al-Kawṭarī je rekao i: "Učenjaci su priznali da je njegov autor izvanredno vladao arapskim jezikom te da je bio dokaz u jeziku kao i u fikhu. To je priznao Ibn Taymiya na brojnim mjestima, premda se razilazio s racionalistima."⁶⁸

Od jezikoslovaca koje, također, smatra dokazom u onom šta kazuju iz jezika, jasno to naglašavajući, Al-Ġaṣṣāš ističe Abū al-Aswada al-Du'alijā⁶⁹ i Al-Farrā'a,⁷⁰ opisujući ih, svakog posebno, da je "znalac jezika i dokaz u onom što iz njega kazuje".⁷¹

Ko bolje pogleda djelo *Aḥkām al-Qur'ān*, shvatit će da je Al-Ġaṣṣāš jako vodio računa da citira tvrdnje jezikoslovaca i koristi ih u potkrjepljivanju svojih tvrdnji u tefsiru. Moglo bi se reći da je Al-Ġaṣṣāš u području jezika ponajviše koristio iskustva sticana pred učiteljem Ġulāmom Ta'labom. Naprijed je, dakako, u sklopu osvrta na Al-Ġaṣṣāšove najistaknutije učitelje, bilo riječi i o Al-Fārisiju,⁷² koji je bio veliki jezikoslovac, samo što Al-Ġaṣṣāš nigdje u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* ne spominje njegovo ime, ni jedan jedini put, već od njega u usulskom predgovoru za svoj tefsir, naslovljenom *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, samo preuzima i navodi neke Al-Mubarridove stavove.⁷³

Kad se, pak, radi o njegovom učitelju Ġulāmu Ta'labu, veoma često mu spominje ime tokom razmatranja jezičkih tema u tefsiru. U

⁶⁸ Al-Kawṭarī, *Bulūġ al-amānī*, str. 64.

⁶⁹ Zālim ibn 'Amr ibn Sufyān ibn Ġandal al-Du'ali al-Kinānī (umro 69/688.) - istaknuti utemeljitelj gramatike. Ubrajao se među fakihe, uglednike i prvake, pjesnike junake i autoritete u nauci. Pripadao je u generaciji tabi'ina. 'Alī ibn Abi Ṭālib mu je dao teze iz gramatike, on je inicijalno utemeljio, a dalje su je razradili njegovi đaci. Živio je u Basri za vrijeme halife 'Umara, a u 'Alijevo vrijeme je bio namjesnik. Zajedno s 'Alijem je učestvovao u Bici na Sifinu. Prema većini mišljenja, prvi je izvršio vokalizaciju kur'anskog teksta. Pisao je dobru poeziju (vidjeti: Fathī 'Abd al-Fattāḥ al-Daġani, *Abū al-Aswad al-Du'ali wa naṣ'a al-naḥw al-'rabī*, *Al-A'lām*, II, str. 237.).

⁷⁰ Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Ziyād al-Farrā', autor djela *Ma'ānī al-Qur'ān*. U drugom poglavlju drugog dijela disertacije smo iznijeli njegovu biografiju, kad smo govorili o djelima iz jezičkog tefsira kao o izvorima koje je Al-Ġaṣṣāš koristio.

⁷¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 395., 530.

⁷² Naprijed su, u četvrtom poglavlju prvog dijela disertacije, pod naslovom *Al-Ġaṣṣāšovi učitelji i učenici*, izložene biografije Ġulāma Ta'laba i Al-Fārisija, te ih nećemo ovdje ponavljati. Istovjetno ni biografije drugih istaknutih učenjaka čija se imena javljaju u ovom dijelu rada, a već su naprijed isticana, nećemo ponavljati, već ćemo se zadovoljiti portretiranjem samo onih čije biografije nismo ranije izlagali.

⁷³ Vidjeti: *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, I, str. 85.

nekim prilikama, dok razmatra dato jezičko pitanje, navodi učiteljeve stavove o etimologiji, porijeklu i korijenima nekih kur'anskih riječi. Poziva se na njegove definicije nekih općih pravila iz gramatike, a u drugim prilikama - one su učestalije - njegovim posredstvom iznosi stavove drugih, kao što su bili Ta'lab al-Naḥwī (Gramatičar) i Ibn al-A'rābī, ili ono šta je usvojio iz jezikoslovnog naučavanja dviju gramatičarskih škola, iz Basre i Kufe.

Od Ġulāma Ta'labā je, npr., preuzeo tumačenje riječi 'awl u ajetu: *Tako ćete se najlakše nepravde sačuvati* (Al-Nisā', 3.), kad kaže: "Jezikoslovci tvrde da riječ 'awl vučē korijene iz prekoračenja granice. 'Awl u nasljednom pravu znači prekoračenje granice imenovanih dijelova. 'Awl je težnja (*mayl*) u suprotnosti s pravednošću, zbog toga što prekoračuje granicu pravednosti. Kaže se 'āla ya'ūlu kad neko nepravedno postupi, a 'āla ya'ilu, kad se kočoperi ili nekog smatra siromašnim. Tako nam je kazivao Abū 'Umar Ġulām Ta'lab."⁷⁴

Na njegove stavove se poziva i prilikom tumačenja jezičkog značenja riječi ġurm u ajetu: *jer je patnja u njemu, doista, propast neminovna* (Al-Furqān, 65.). Tu veli: "Kaže se: *trajno, nasrtljivo, uvijek. Povjerilac (ġarīm) je zbog ustrajnosti i insistiranja. Zaljubljen u žene (muġram) je onaj ko uvijek i nestrpljivo traži blizinu žena.* Abū 'Umar Ġulām Ta'lab veli: Osnovno značenje *ustrajnosti (ġurm) je neodvojivost, potkrjepljući tvrdnju ovim što smo netom izložili. I dugovanje se naziva ġurmom i maġramom, jer nalaže obavezu vraćanja.*"⁷⁵

Al-Ġaṣṣās tvrdnje potkrjepljuje stavovima Ġulāma Ta'labā i prilikom tumačenja nekih važnih pravila iz gramatike koja se tiču prijedloga. U tom smislu npr. veli: "Abū 'Umar Ġulām Ta'lab mi je kazao: 'Wa kod Arapa služi za pobrojavanje, ne ukazuje na redoslijed. Griješi onaj ko tvrdi da wa ukazuje na redoslijed.'"⁷⁶

Ġulāmovim posredstvom Al-Ġaṣṣās iznosi i stavove drugih učenjaka jezikoslovaca, poput Ta'labā al-Naḥwīja koji se smatrao prvakom među pripadnicima kufske gramatičarske škole u svom vremenu. U vezi s tim veli: "Kazao mi je Abū 'Umar Ġulām Ta'lab, rekavši: Pitali su Ta'labā o *predvečernjem rumenilu (šafaq)*, šta je to, a on je odgovorio da je to *bjelina*. Sagovornik je primijetio: Ali, u njemu je više pokazatelja crvenila!? Ta'lab mu je uzvratio: 'Dokaz je potreban onom što je nejasno, a što se tiče *bjeline*, ona je tako jasna u jeziku da joj

⁷⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 72.

⁷⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 449.

⁷⁶ Vidjeti: *Al-Fuṣūl fi al-uṣūl*, I, str. 86.

nije potreban nikakav dokaz."⁷⁷ Njegovim posredstvom izlaže i: "Vidjeli smo da se jezikoslovci razilaze oko značenja riječi *mjesečno pranje* (*qur*). Neki kažu: to je naziv za vrijeme. O tome nam Abū 'Amr Ġulām Ta'lab prenosi od Ta'labā da on, kad je bio upitan za značenje riječi *qur*, odgovorio da znači *vrijeme*, a takav stav je potkrijepio stihom:

يَا رَبِّ مَوْلَى حَاسِدٍ مُبَاغِضٍ
عَلَيَّ ذِي ضَمْنٍ وَضَبٍّ فَارِضٍ
لَهُ قَرُؤٌ كَقَرُوءِ الْحَائِضِ

*Mnogo je ljutih zlobnika,
mojih okorjelih zavidnika,
kojima se, od vremena do vremena,
bijes raspali od brade do tjemena.*

Učiteljstvom je prenio i kazivanje Ibn al-A'rābija, izvrsnog jezikoslovca. U komentaru ajeta o abdestu kaže: "Nakon što je Uzvišeni rekao: *onda rukama svojim čistu zemlju dotaknite* (Al-Mā'ida 6.), pošto je *sa'id* bio naziv za zemlju, zaključeno je da se tejemmum može uzeti svime što je od zemlje. Ġulām Ta'lab nam je kazao prenoseći od njega (tj. od Ta'labā), a on od Ibn al-A'rābija koji veli: '*Sa'id* je zemlja; *sa'id* je i prašina; *sa'id* je i mezar; *sa'id* je i put; sve što je od zemlje je *sa'id* i, prema onom šta ajet jasno kaže, dozvoljeno je njime uzeti tejemmum."⁷⁸

Slično je i ono što navodi u komentaru riječi Uzvišenoga: *Ako Allah hoće da vas drži u zabludi - yuġwiyakum* (Hūd, 34.) kaže: "Znači: da vam uskrati Svoju milost. Kaže se *ġawā yaġwī ġayyen*, kao u riječima Uzvišenoga: *oni će zlo proći - fa sawfa yalqwna ġayyan* (Meryam, 59.). Pjesnik je rekao:

فَمَنْ يَلْقَ شَرًّا يَحْمَدُ النَّاسُ أَمْرَهُ
وَمَنْ يَغْوِ لَا يَعْدَمُ عَلَى الْعَيِّ لَائِمًا

*Opakome svak' se s naklonom saginje,
svi ga hvale, niko ga ne proklinje.*

Kazao nam je Abū 'Umar Ġulām Ta'lab, prenoseći od Ta'labā, a on od Ibn al-A'rābija, koji veli: 'Slično je u riječima Uzvišenoga: *tako*

⁷⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 345.

⁷⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 487.

Adem nije Gospodara svoga poslušao i s puta je skrenuo (Ṭā hā, 121.) tj. otežao je sebi ulazak u Džennet".⁷⁹

Od njega je, tj. od učitelja Ġulāma Ṭa'labā, Al-Ġaṣṣāš citirao i jesikoslovne poglede usvojene iz naučavanja dviju gramatičarskih škola, basranske i kufske. Takav primjer je ono što će čitalac naći u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *I ne ženite se ženama kojima su se ženili vaši očevi* (Al-Nisā', 22.), u kojem kaže: "Kazao nam je Abū 'Umar Ġulām Ṭa'lab, rekavši: 'Po onom što smo naučili od Kufanaca posredstvom Ṭa'labā, te od Basranaca posredstvom Al-Mubarrida, *brak (nikāḥ)* u jeziku izvorno znači sastavljanje dviju stvari. Arapi kažu: 'Sastavili smo dvoje, vidjet ćemo kako stvari stoje.' To je izreka koja se koristi u vezi s nečim oko čega se dogovore i to sklope, a nakon toga razmatraju šta da o tome kažu. Izvorno značenje u jeziku je: 'Sastavili smo magarca i magaricu.'"⁸⁰

Čitalac djela *Aḥkām al-Qur'ān* će primijetiti da ima jedan broj istaknutih jezikoslovaca koje Al-Ġaṣṣāš spominje i svoje mišljenje tokom komentaranja potkrepljuje njihovim stavovima. To su: Al-Kissā'i ('Alī ibn Ḥamza al-Asadī al-Kūfī, umro 189/804.) predvodnik Kufanaca u jezikoslovlju, gramatici i čitanjima Kur'ana; Quṭrub (Muḥammad ibn al-Mustanīr, umro 206/821.), Sibawayhov đak; Al-Aṣma'ī ('Abd al-Malik ibn Qurayb, umro 216/631.); Abū 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muṭannā (umro 209/824.), autor djela *Mağāz al-Qur'ān*; Ibn Qutayba ('Abdullāh ibn Muslim ibn Qutayba al-Daynūrī, umro 276/889.); Al-Zağğāğ (Ibrāhim ibn al-Sirri, umro 311/923.), Al-Mubarridov đak i autor djela *Ma'ānī al-Qur'ān wa i'rābuhu*. Naprijed smo, u drugom poglavlju, kad smo govorili o Al-Ġaṣṣāšovim jezikoslovnim i gramatičkim izvorima, isticali Al-Ġaṣṣāšovo pozivanje na stavove ovih velikana u tefsiru te ih nećemo ponavljati.

Al-Ġaṣṣāšovo polemisanje sa stavovima koje prenosi od jezikoslovaca

Iz pažljivog čitanja djela *Aḥkām al-Qur'ān* jasno postaje da Al-Ġaṣṣāš nije bio puki prenosilac stavova učenjaka jezikoslovaca, već naprotiv, on se u nekim prilikama upuštao u polemiku s njima, kritički ih odmjeravao i birao ono što je najpouzdanije i najprimjerenije porukama ajeta koji komentariše. Takav primjer ćemo vidjeti u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *da vam ljudi ne bi imali šta da prigovore, osim inadžija između njih. Njih se ne bojte, Mene se bojte* (Al-Baqara, 150.)

⁷⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 212.

⁸⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 141.

kad, navodeći razilaženja jezikoslovaca o značenju izuzimanja, kaže: "Ima onih koji ga žele dokazati kao izuzimanje iz neke drugačije kategorije. Jezikoslovci su se razišli oko njegovog značenja. Tako neki vele: to je odijeljeno izuzimanje, a znači: 'Oni koji su nepravedni, kače se za sumnju i nude je umjesto dokaza'. Al-Nābiġa kaže:

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سَيُوفَهُمْ
بِهِنَّ فَلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الْكُتَّابِ

*Ne ogleda se nemoć u maču koji ne siječe,
već u štitu plemenskog ratnika koji se sporo kreće,*

što znači: 'Nije sramota što se sablja zatupila.' U vezi s tim neki kažu: Dokazom se ovdje cilja na raspravljanje i polemisanje, kao da je rečeno: 'Da ljudi u vezi s vama ne bi imali šta raspravljati, osim onih koji vas žele potvoriti'. Abū 'Ubayda veli: '*Osīm (illā)* ima značenje *ila (wa)*, kao da je rečeno: 'Da vam ljudi ne bi imali šta da prigovore, i inadžije između njih.' Al-Farrā' je to, kao i većina drugih jezikoslovaca, opovrgavao rekavši: '*Osīm (illā)* ovdje ne može značiti *i (wā)*, izuzev kad ono što se izuzuma prethodi, kao u distihu:

مَا بِالْمَدِينَةِ دَارٌ غَيْرُ وَاحِدَةٍ
دَارُ الْخَلِيفَةِ إِلَّا دَارُ مَرْوَانَ

*U naselju se ne očuva ništa do naših dana,
osim kuće halifine i kuće Mervana*

kao da je rečeno: 'U naselju nema kuće osim halifine i Mervanove.' Quṭrub veli: 'To znači: da ljudi ne bi imali dokaze protiv vas, osim protiv inadžija.' To su mu neki gramatičari opovrgavali."⁸¹

Primjer Al-Ġaṣṣāšovog odmjeravanja između stavova jezikoslovaca je ono što navodi u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *A ako budete spriječeni, onda kurbane koji vam se nađu pri ruci zakoljite* (Al-Baqara, 196.) gdje veli: "Al-Kissā'i, Abū 'Ubayda i većina drugih jezikoslovaca vele: '*Iḥṣār* je pritiješnjenost bolešću ili nestankom opskrbe, a *ḥaṣr* je opsada, kao neprijateljska opsada. Kaže se: Bolest ga je izložila (*aḥṣar*) tjeskobi, a neprijatelj ga je *pritijesnio (ḥaṣar)*. Za Al-Farrā'a se priča da je dozvoljavao da ove dvije riječi međusobno razmijene mjesto, a Al-Mubarrid i Al-Zaġġāġ su ga u tom opovrgavali tvrdeći da su to riječi različitih značenja, da se na bolest ne može primijeniti glagol *pritijesniti (ḥaṣar)* niti na neprijatelja *izložiti tjeskobi*

⁸¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 111-112.

(*aḥṣar*) budući da se u narodu kaže: *ḥabasahu* ako ga je uhapsio, a *aḥbasāhu* ako ga je izručio hapšenju. Tako se kaže i: *qatalahu* ako je izvršio nad njim ubistvo, a *aqatalahu* ako ga je izručio ubistvu; *qabarahu* ako ga je zakopao, a *aqbarahu* ako je dozvolio da ga zakopaju, *ḥaṣarahu* ako ga je pritijesnio, a *aḥṣarahu* ako ga je izložio tjeskobi.'

Ibn Abī Nağīḥ prenosi od 'Aṭṭā'a, a on Ibn 'Abbāsa da je rekao: 'Nema opsade osim neprijateljske, a onaj koga Allah *zaokupi* (*ḥabasa*) *nevoljom* (*kaṣr*) ili *bolešću* nije u *opsadi*.' Ibn 'Abbās je tvrdio da se *opsada* (*ḥaṣr*) odnosi na neprijatelja, a da se oboljelost ne naziva opsadom. Ovo je u saglasnosti s onim jezikoslovcima čije stavove smo navodili u vezi s ovim nazivom. Ima i onih koji misle da se time poručuje da se bolesnik ne može osloboditi ihrama jer nije spriječen. Ni po čemu nema uporišta njegovom mišljenju, jer se tu govori o značenju naziva, a ne o poruci odredbe. Zato treba znati da se naziv *iḥṣār* odnosi na bolest, a *ḥaṣr* na neprijatelja.

Abū Bakr (Al-Ğaṣṣāš), pak, kaže: 'Nakon što smo na osnovu izloženih stavova jezikoslovaca utvrdili da se naziv *iḥṣār* odnosi na bolest, u riječima Uzvišenoga: *A ako budete spriječeni, onda kurbane koji vam se nađu pri ruci zakoljite*, taj izraz bi se trebao koristiti za ono što je njegovo stvarno značenje, tj. bolest, a neprijatelj je po značenju u to uključen. Ako neki primjećuju da se za Al-Farrā'a priča da je dozvoljavao upotrebu riječi s oba značenja, odgovaramo mu: 'I to je tačno. Poruka ajeta bi ukazivala na bolest, jer nije isključeno da se taj naziv upotrijebi za bolest, samo što je dozvolio da se on upotrijebi i za neprijatelja. Ako naziv značenjski oboje određuje, uopćeno ih obuhvata i propisuje odredbu za bolesnoga i neprijateljem opsjednutoga zajedno.'⁸²

Al-Ğaṣṣāš se nije klonio ni polemisanja s najistaknutijim učenjacima jezikoslovcima, kao što je npr. bio Al-Ḥalīl, upućujući prigovor njihovim stavovima kad nije zadovoljan onim što se od njih prenosi. Primjer toga je ono što se pojavljuje u njegovom komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *jer vjernicima je propisano da u određeno vrijeme namaz obavljaju* (Al-Nisā', 103.), gdje se poduhvata razmatranje namaskih vremena. Kad govori o jaciji, navodi ono što Ibn Qutayba prenosi od Al-Ḥalīla u vezi rumenila (*ṣafaq*) koje se na horizontu pojavljuje i ne prolazi sve do zore. On to, oslanjajući se na svoja iskustva, kritikuje izjavljujući: 'Ibn Qutayba prenosi od Al-Ḥalīla ibn Aḥmada da je rekao: 'Pratio sam bjelinu. Vidio sam da uopće ne zalazi, već kruži dok se ne vrati pred cik zore'. Na to Abū Bakr (Al-Ğaṣṣāš) odgovara: 'To nije tačno. Ja sam to posmatrao u pustinji u vedroj noći,

⁸² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 325-326.

kad je zrak čist a nebo bez oblaka. Vidio sam da bjelina zađe nekako nakon što prođe četvrtina noći. Ko hoće da se u to uvjeri, neka to praktično vidi. Uvjerit će se u neutemeljenost navedene tvrdnje."⁸³

Ovo je Al-Ġaṣṣāš rekao kritikujući Al-Ḥalīla, ali njegova tvrdnja nije van snage mogla staviti ono što je rekao Al-Ḥalīl budući da Al-Qurṭubī u svom tefsiru navodi slijedeće: "Al-Ḥalīl kaže: 'Ispeo sam se na Aleksandrijski svjetionik i osmatrao bjelinu. Vidio sam kako se ona tu i tamo ukazuje na horizontima. Nisam se uvjerio da je zašla. Ibn Abi Uways je rekao: 'Uvjerio sam se da ona traje sve do zore.'"⁸⁴

Ovim postaje jasno da je Al-Ḥalīl tu bjelinu posmatrao s veoma visokog položaja, a to je bio Aleksandrijski svjetionik, koji se svojom visinom ubraja među sedam svjetskih čuda, dok je Al-Ġaṣṣāš, kako i sam ističe, posmatrao iz pustinjske ravnice te ne mora biti primjetno pogledu s položaja u ravnici u pustinji isto što i pogledu s položaja na tome visokom svjetioniku, jer su im svojstvene različite mogućnosti uočavanja, uvjetovane upravo visokim ili niskim položajem.⁸⁵

5) POTKRJEPLJIVANJE PJESNIŠTVOM (*AL-ISTİŞHĀD BI AL-ŠIʿR*)

Prije nego zahvatimo potkrjepljivanje pjesništvom kao prepoznatljivim fenomenom u Al-Ġaṣṣāšovom tefsiru, želimo ukratko iznijeti stav učenjaka o tom pitanju. Odmah treba reći da se oni znatno razilaze oko pitanja potkrjepljivanja pjesništvom u tefsiru. Jedni ga apsolutno isključuju, a drugi dopuštaju. Zato ćemo iznijeti načelni stav jednih i drugih.

Oni okoji potkrjepljivanje pjesništvom u tefsiru isključuju stavove temelje na tvrdnji da se time pjesništvo stavlja u poziciju temelja Kur'ana, premda je Uzvišeni Allah ukorio pjesnike riječima: *A zavedeni slijede pjesnike. Zar ne znaš da oni svakom dolinom blude i da govore ono što ne rade* (Al-Šuʿarāʾ, 224-226.). Kao dodatan dokaz oni uzimaju hadis Vjerovjesnika (s.a.v.s.): "Da se nekom od vas utroba ispuni gnojem, bolje mu je nego da se ispuni pjesništvom."⁸⁶

⁸³ *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 348.

⁸⁴ Vidjeti: Al-Qurṭubī, *Al-Ġāmiʿ li aḥkām al-Qurʾān*, XIX, str. 275.

⁸⁵ Više o tome vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 348. (podnožna napomena), gdje priređivač ističe da Al-Zaylaʿi u djelu *Tabayīn al-haqaʾiq* prenosi da se Sunce iz pogleda posmatrača s Aleksandrijskog svjetionika gubi tek jedno duže vrijeme nakon što se izgubi gledano s nekoga drugog položaja u tom kraju.

⁸⁶ Prenose: Al-Buḥārī (*Al-Šaḥīḥ*, X, str. 21., Kitāb: *Al-Adab*, Bāb: *Mā yukrah an yakūn al-ġālib ʿalā al-insān al-šīʿr*, br. 5.453., prema kazivanju Ibn ʿUmara); Muslim

Oni koji dopuštaju potkrjepljivanje pjesništvom u tefsiru stavove temelje na slijedećem:

1. iznalaženju dokaza u riječima Vjerovjesnika (s.a.v.s.): "U nekom pjesništvu ima mudrosti kao što i u nekoj retorici ima opsjene"⁸⁷;

2. dokazu dopuštenosti u tome što je i Poslanik (s.a.v.s.) slušao pjesništvo, a neke pjesnike je čak rado slušao, kao što su bili Ḥassān ibn Tābit i Ka'b ibn Zuhayr⁸⁸;

3. činjenici da su ashabi i tabi'ini u tumačenju neobičnih i teških riječi u Kur'anu mnogo koristili pjesništvo. Otuda Ibn 'Abbāsov stav: "Pjesništvo je Arapima kontrolor. Ako bude nešto nejasno iz Kur'ana koji je Allah (dž.š.) objavio na njihovom jeziku, oni se obraćaju svom kontroloru i pronalaze njegovo značenje." Ibn 'Abbās je rekao i: "Ako me želite pitati o nečemu nejasnom iz jezika, obratite se pjesništvu, jer pjesništvo je Arapima kontrolor"⁸⁹;

4. polemici s onima koji potkrjepljivanje poezijom isključuju tako što im kažu: "Nije to baš tako kako tvrde oni koji isključuju takvo potkrjepljivanje zato što, navodno, tako proizlazi da je pjesništvo temelj Kur'ana. Tu se ima u vidu samo pojašnjavanje nepoznatih značenja riječi iz Kur'ana na osnovama značenja sadržanih u pjesništvu, što je, opet, u skladu s riječima Uzvišenoga: *Mi smo ga sačinili kao Kur'an na arapskom jeziku* (Al-Zuh̄ruf, 3.) i riječima: *na jasnom arapskom jeziku* (Al-Šu'arā', 195.). Prema tome, da se riječi Uzvišenoga: *zavedeni njihov slijede*, odnose na pjesnike uopće, ne bi bilo izuzimanja u Njegovim riječima: *osim onih koji vjeruju i dobra djela čine* (Al-Šu'arā', 227.)."⁹⁰

To bi ukratko bili argumenti dviju podijeljenih grupa. Kad se bolje razmotri ono šta kao dokaze podastiru jedni i drugi, kao prihvatljiviji se nudi stav onih koji potkrjepljivanje pjesništvom dopuštaju budući da je cilj potkrjepljivanja pjesništvom tumačenje nepoznatih značenja i pojašnjavanje težih mjesta u Kur'anu, a ne, kako kažu oni koji takvo potkrjepljivanje isključuju, da se pjesništvo stavlja u poziciju temelja Kur'ana. U tom svjetlu gledano, moguće je dva naprijed citirana *sahih*

(Al-Šaḥīḥ, XV, str. 416., Kitāb: Al-Ši'r, Bāb: Al-Ši'r al-maḥmūd wa al-ši'r al-makrūh wa al-maḥmūd, br. 2.258., prema kazivanju Sa'da ibn Abi Vaqqāsa).

⁸⁷ Prenosc: Al-Buḥārī (Al-Šaḥīḥ, X, str. 17., Kitāb: Al-Adab, Bāb: Mā yaḡūz min al-ši'r, br. 5.444., prema kazivanju Ubayy ibn Ka'ba); Al-Tirmidī (Al-Sunan, V, str. 137., Kitāb: Al-Adab, Bāb: Mā ḡā' inn min al-ši'r ḥikma, br. 2.844., prema kazivanju 'Abdullāha ibn Mas'ūda); Abū Dāwūd (Al-Sunan, IV, str. 303., Kitāb: Al-Adab, Bāb: Mā ḡā' fi al-ši'r, br. 5.011., prema kazivanju Ibn 'Abbāsa).

⁸⁸ Vidjeti: Al-Ġurġāni, *Dalā'il al-i'ḡāz*, str. 18.

⁸⁹ Vidjeti: Al-Zarkašī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Dār al-ma'rifa, Bayrūt, I, str. 293-294.

⁹⁰ Al-Zarkašī, op. cit. I, str. 294.; Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, I, str. 121.

hadisa usaglasiti, uprkos prividnoj međusobnoj suprotstavljenosti. Prvi hadis, po kojem je pjesništvo pokuđeno i u potkrjepljivanju isključeno, odnosi se na one koji pjesništvom žele zavoditi, udovoljiti strastima i voditi na stranputicu. Na one, pak, koji pjesništvom žele potkrjepljivati i objašnjavati značenja kur'anskih riječi, tumačenja njihovih nepoznatih sadržaja, otkrivanje njihovih mudrosti pouka i poruka, u čemu nema nikakve greške, odnosi se drugi hadis.

Učenjaci govore o rangovima (*ṭabaqāt*) pjesnika čijim opusom je dopušteno potkrjepljivati. Autor djela *Ḥizāna al-adab* ističe da se pjesnici u tom pogledu dijele u četiri ranga:

Prvi rang. Tu spadaju pjesnici predislamskog perioda (*al-šu'arā' al-ġāhiliyyūn*). To su pjesnici koji su živjeli i djelovali prije Vjerovjesnikovog (s.a.v.s.) poslanstva, kao što su bili Imru' al-Qays,⁹¹ Al-A'šā,⁹² Al-Nābiġa al-Ḍubyānī,⁹³ Zuhayr ibn Abi Sulmā⁹⁴ i dr.

Drugi rang. To su oni koji su živjeli u predislamskom i islamskom dobu (*al-muḥaḍḍramūn*), kao što je bio Ḥassān ibn Tābit,⁹⁵ Labid al-ʿĀmirī⁹⁶ i Al-Ḥansā'.⁹⁷

⁹¹ Imru' al-Qays ibn Ḥuġr ibn al-Ḥārīt al-Kindī (umro oko 540.) - najpoznatiji arapski pjesnik uopće. Porijeklom je iz Jemena, a rođen u Nedždu. Poznat je po nadimku, a što se tiče pravog mu imena, hroničari nisu saglasni. Otac mu je bio poglavar plemena Asad i Gatafan, a majka sestra poznatog pjesnika Al-Muhalhila. Literatura iz historije književnosti puna je podataka o njemu. Autori novijeg doba su, također, pisali o njegovom životu i pjesništvu (vidjeti: *Al-A'lam*, II, str. 11-12.).

⁹² Maymūn ibn Qays ibn Ġandal al-Wā'ili, poznat kao Al-A'šā (umro 7/629.) - autor jedne *mu'allaq*. Često je obilazio arapske poglavare i perzijske vladare. Jedan je od najplodnijih pjesnika iz predislamskog perioda. Dugo je živio. Dočekao je dolazak islama, ali ga nije prihvatio (vidjeti: *Al-A'lam*, VII, str. 341.).

⁹³ Ziyād ibn Mu'āwiya ibn Ḍabbāb al-Ḍubyānī al-Ġaṭafānī (umro oko 604.) - uglednik iz predislamskog perioda. Drugi pjesnici su mu dolazili s povjerenjem da im kritički ocijeni pjesnički opus (vidjeti: *Al-A'lam*, III, str. 54-55.).

⁹⁴ Zuhayr ibn Abi Sulmā Rabi' a ibn Riyāḥ al-Muznī, iz plemena Muḍar (umro 609.) - pjesnik i autoritet koji je kritički ocjenjivao opus drugih pjesnika. Neki historičari književnosti ga smatraju najboljim arapskim pjesnikom. Ibn al-A'rabī je u tom smislu rekao: "Zuhayr u pjesništvu ima nešto što nema niko drugi." I otac mu je bio pjesnik, tetka pjesnikinja, sestra Salmā znamenita pjesnikinja. Dva sina, Ka'b i Baġir, bili su također pjesnici. I on je autor jedne *mu'allaq* (vidjeti: *Al-A'lam*, III, str. 52.).

⁹⁵ Ḥassān ibn Tābit ibn al-Mundīr al-Ḥazraġī al-Anṣārī (umro 54/673.) - Poslanikov (s.a.v.s.) pjesnik i ashab. Živio je šezdeset godina prije dolaska islama i približno toliko u islamu. Abū 'Ubayda je za njega rekao: "Ḥassān se od ostalih pjesnika raspoznaje na osnovu tri stvari: bio je pjesnik ensarija (stanovnika Medine) u predislamskom dobu, Poslanikov pjesnik u njegovog poslanstva i jemenski pjesnik u islamu. Bio je veliki satiričar" (vidjeti: *Al-Iṣāba*, I, str. 326.; *Al-A'lam*, II, str. 175.).

⁹⁶ Labid ibn Rabi' a ibn Mālik al-ʿĀmirī (umro 41/661.) - istaknut pjesnik u periodu prije dolaska islama. Primio je islam i ubraja se među ashabe. Kad je primio islam,

Treći rang. To su pjesnici islamskog razdoblja, prethodnici (*al-islāmiyyūn* ili *al-mutaqaddimūn*). To su oni koji su živjeli i djelovali u ranom razdoblju islama, kao što su bili: Ğarīr,⁹⁸ Farazdaq⁹⁹ i Dū al-Rumma.¹⁰⁰

Četvrti rang. To su postklasični pjesnici (*al-muwalladūn*), koje neki nazivaju i modernistima (*al-muḥdaṭūn*). Tu se ubrajaju i svi kasniji pjesnici, sve do naših dana. U vezi s našim predmetom zanimanja najznačajniji su Baššār ibn Burd,¹⁰¹ Abū Nuwās¹⁰² i njihovi savremenici.

Opusom svih pjesnika dvaju prvih rangova može se nesumnjivo potkrjepljivati, a što se tiče trećeg ranga, u krajnjem ishodu se zna da se može potkrjepljivati i njihovim opusom. To što autor djela *Ḥizāna*

prestao je baviti se pjesništvom. Dugo je živio. I on je autor jedne *mu'allaqe* (vidjeti: *Ḥizāna al-adab*, egipatsko izdanje, 1299. h., I, str. 337-339.).

⁹⁷ Tumāḍir bint 'Amr al-Ḥārīt al-Riyāḥiyya al-Sulamīyya (umrla 24/644.) - najpoznatija arapska pjesnikinja uopće. Rođena u Nedždu. Živjela je pretežno u predislamskom dobu. Sa svojim plemenom je došla u posjetu Vjerovjesniku i primila islam. Kad je saslušao nekoliko njenih stihova, Vjerovjesnik se o njima pohvalno izrazio. Njena četiri sina su učestvovala u Bici na Qādisiyyi. Lično ih je bodrila da izdrže, ali su svi poginuli. Tad je rekla: "Hvala Allahu koji me je udostojio njihovom pogibijom" (vidjeti: *Ḥizāna al-adab*, I, str. 208.; *Al-A 'lām*, str. II, 86.).

⁹⁸ Ğarīr ibn 'Aṭīyya ibn Ḥudayfa al-Ḥaṭṭī (umro 110/728.) - pjesnički život je proveo u prepirci s drugima. Ravni su mu bili samo Farazdaq i Al-Aḥṭal. Bio je veoma rječit (vidjeti: *Al-A 'lām*, II, str. 119.).

⁹⁹ Hammām ibn Ġalīb ibn Ša'sa al-Tamīmī al-Dāri, poznat kao Al-Farazdaq (umro 110/728.) - plemić iz Basre, veoma uticajan u jezikoslovnim istraživanjima. Neki su znali reći: "Da nije Al-Farazdaqovog pjesništva, pola arapskog jezika bi se izgubilo." Sličio je Zuhayru ibn Abi Sulmi. Obojica spadaju u najviši rang: Zuhayr u predislamskom, a Al-Farazdaq u ranom islamskom dobu (vidjeti: *Al-A 'lām*, VIII, str. 93.).

¹⁰⁰ Ğaylān ibn 'Uqba ibn Nuḥays ibn Mas'ūd al-'Adwī, Abū al-Ḥārīt Dū al-Rumma (umro 117/735.) - znamenit pjesnik svoga doba. Abū 'Amr ibn al-'Alā' za njega kaže: "Pjesništvo je otpočelo s Imru' al-Qaysom, a okončalo se s Dū al-Rummom." Živio je u pustinji i često posjećivao Jemamu i Basru. Odlikovao se majstorskim korištenjem alegorije (vidjeti: *Al-A 'lām*, V, str. 124.).

¹⁰¹ Baššār ibn Burd al-'Uqayli (umro 168/784.) - najrječitiji pjesnik svoga doba. Bio je slijep. Rodio se u Basri, živio u Bagdadu. Bio je savremenik umejjske i abasijske vladavine. Al-Ġāḥiẓ je za njega rekao: "Uspješno se ogledao u *raġazu*, rimovanoj prozi i govorništvu. Autor je proznih sastava i distiha." Optužen je kao heretik i podlegao ranama od bičevanja (vidjeti: *Al-A 'lām*, II, str. 52.).

¹⁰² Al-Ḥasan ibn Hānī' ibn 'Abd al-Awwal al-Ḥakamī, Abū Nuwās (umro 198/813.) - pjesnik Iraka. Al-Ġāḥiẓ je za njega rekao: "Nisam vidio čovjeka da bolje zna književni jezik, da ga korektnije govori od Abū Nuwāsa." Al-Šāfi'i je za njega rekao: "Da nije bilo tog cinizma kod Abū Nuwāsa, prihvatio bih njegovo naučavanje." Abū 'Ubayda je rekao: "Abū Nuwās je među postklasičarima bio ono što je Imru' al-Qays bio među prethodnicima. On je prvi pjesništvo iz pustinjske izvornosti preusmjerio tokovima urbanog života" (vidjeti: *Al-A 'lām*, II, str. 225.).

al-adab primjećuje da su Abū 'Amr ibn al-'Alā¹⁰³ i drugi rani gramatičari smatrali Al-Farazdaq, Dū al-Rummu i njima slične nepouzdanim nije mjerodavno jer su oni bili savremenici, a prigovori savremenika jednih drugima moraju biti podvrgnuti detaljnoj analizi.

Kad se radi o četvrtom rangu, zna se da se njihovim opusom apsolutno ne potkrjepljuje. Neki, pak, kažu da se može potkrjepljivati opusom onih u koje se ima pouzdanja, kao što je Abū Tammām,¹⁰⁴ čijim stihovima se poslužio autor tefsirskog djela *Al-Kaššāf* prilikom komentaranja nekih ajeta s početka sure *Al-Baqara*.¹⁰⁵

Pjesništvo i pjesnici u Al-Ğaššāšovom tefsiru¹⁰⁶

Čitalac djela *Aḥkām al-Qur'ān* primijetiti će da se Al-Ğaššāš zadovoljava pjesništvom kao dokazom u jezikoslovlju, gramatici, fleksiji i sličnome, te da s tim razlogom u djelu navodi zamašnu količinu pjesništva.

U znatnoj mjeri je stavove potkrjepljivao opusom najistaknutijih pjesnika iz predislamskog perioda¹⁰⁷ kao što su bili Imru' al-Qays, Al-A'še, Al-Nābiġa al-Ḍubay'āni, Zuhayr ibn Abī Sulmā, Al-Afwah al-Awdī,¹⁰⁸ 'Adī ibn Zayd,¹⁰⁹ Ta'abbāṭa Šarran¹¹⁰ i dr.

¹⁰³ Zabbān ibn 'Ammār Al-Tammīmī al-Bašrī, Abū 'Amr, nazvan Ibn al-'Alā' (umro 154/770.) - prvak u jezikoslovlju i književnosti, jedan od sedam autoriteta *čitanja* Kur'ana. Rođen u Mekki, odrastao u Basri, a umro u Kufi. Abū 'Ubayda za njega kaže: "Bio je veoma obrazovan u jezikoslovlju, književnosti, razumijevanju Kur'ana i pjesništva. Bogata iskustva je stjecao pretežno od žitelja pustinje" (vidjeti: *Al-A'lam*, III, str. 41.).

¹⁰⁴ Ḥabīb ibn Aws ibn al-Ḥārīt al-Ṭā'i, Abū Tammām (188/803-231/845.) - pjesnik i stilist. Memorisao je 14.000 urdžua, mimo kasida. Kritičari se razilaze oko njegovih vrijednosti kad se upoređuje s Al-Mutanabbijem i Al-Buhturijem. Stihovi su mu sabrani u zbirku - *diwān* (vidjeti: *Al-A'lam*, II, str. 165.).

¹⁰⁵ Vidjeti: 'Abd al-Qādir al-Baġdādī, *Ḥizāna al-adab wa lubb lubbāb liṣān al-'Arab*, I, str. 5. i dalje.

¹⁰⁶ Ovdje nećemo izlagati biografske podatke onih koje smo naprijed portretirali.

¹⁰⁷ O potkrjepljivanju opusom najistaknutijih pjesnika predislamskog perioda vidjeti *Aḥkām al-Qur'ān* ito kako slijedi: od Imru' al-Qaysa (I, str. 231., III, str. 256.), od Al-A'še (I, str. 316., 441., II, str. 275., 422.), od Al-Nābiġe (I, str. 111., 231., 398., II, str. 272., 279.), od Al-Afwaha al-Awdija (I, str. 523-524.), od 'Adī ibn Zayda (II, str. 229.) od Ta'abbāṭa Šarran (I, str. 523.).

¹⁰⁸ Šalā'a ibn 'Amr ibn Mālik, iz plemena Banū Awd (umro 570.) - jemenski pjesnik. Bio je plemenski ratni zapovjednik i kritički sudija na pjesničkim susretima (vidjeti: *Al-A'lam*, III, str. 206.).

¹⁰⁹ 'Adī ibn Zayd ibn Ḥammād al-'Ibādī al-Tamīmī (umro 587.) - veoma rječit pjesnik i junak. Bio je prvi Arapin koji je na arapskom pisao u administraciji perzijskog kisre. Kisra ga je uzeo za prevodioca u kontaktima između Perzijanaca i Arapa. Jezikoslovci mu pjesništvo ne smatraju podobnim za potkrjepljivanje (vidjeti: *Ḥizāna al-adab*, I, str.

Al-Ğaššās je znatno potkrjepljivao i opusom pjesnika koji su živjeli i u predislamskom i islamskom dobu¹¹¹ kao što su bili Ḥassān ibn Ṭābit, Labid al-‘Āmirī, Al-Ḥansā', Al-Nābiġa al-Ğa‘dī,¹¹² Al-‘Aġġāġ,¹¹³ Abū Miḥġan al-Ṭaqafī,¹¹⁴ Al-Ḥuṭay'a¹¹⁵ i sl.

Iz reda pjesnika ranoga islamskog razdoblja,¹¹⁶ čijim opusom je Al-Ğaššās znao potkrijepiti stavove, spominju se Al-Farazdaq, Dū

184-186.; *Al-A 'lām*, IV, str. 220.). Taj stav jezikoslovaca nije Al-Ğaššāsa pokolebalo da ne potkrjepljuje njegovim stihovima, budući da mu je pjesništvo cijenio kao vrhunsko (vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 229.).

¹¹⁰ Ṭābit ibn Ġābir ibn Sufyān al-Fahmī, iz plemena Muḍar (umro 542.) - pjesnik kavġadžija koji je pisao dobre stihove. Sačuvani stihovi su mu sabrani u knjigu (vidjeti: *Al-A 'lām*, II, str. 97.).

¹¹¹ O potkrjepljivanju opusom najistaknutijih pjesnika koji su živjeli i u predislamskom i islamskom dobu vidjeti *Aḥkām al-Qur'ān* ito kako slijedi: Od Ḥassāna (II, str. 183.), od Labida (I, str. 49., 386.), od Ḥanse (I, str. 159-160.), Al-Nābiġe al-Ğa‘dija (I, str. 275.), od Al-‘Aġġāġa (I, str. 275., 513.) od Abū Miḥġana (I, str. 473., II, str. 237.) i od Al-Ḥuṭay'a (I, str. 513.).

¹¹² Qays ibn ‘Abdillāh ibn ‘Uds ibn Rabi‘a al-Ğa‘dī (umro 50/671.) - nadaren pjesnik koji se ubrajao među aḥabē. Iz idolopoklonstva je izašao i zabranjivao pijenje vina još prije dolaska islama. Primio je islam. Sa halifom ‘Alijem je bio u Bici na Sifinu. Sačuvani stihovi su mu sabrani u knjigu koja je prevedena na talijanski jezik (vidjeti: *Al-A 'lām*, V, str. 207.).

¹¹³ ‘Abdullāh ibn Ru‘ba ibn Labid al-Sa‘dī al-Tammimī, poznat kao Al-‘Aġġāġ (umro 90/679.) - solidan pjesnik i znalac urdžuza. Rodio se u predislamsko doba u kojem je bio plodan pjesnik, a kasnije je primio islam. Otac je Ru‘be, znamenitog sakupljača i autora urdžuza (vidjeti: *Al-A 'lām*, IV, str. 86.).

¹¹⁴ ‘Amr ibn Ḥabīb ibn ‘Amr (umro 30/651.) - istaknuti pjesnik i plemić iz predislamskog i islamskog razdoblja. Primio je islam. Prenosilac je brojnih hadisa. Bio je sklon vinu, zbog čega ga je halifa ‘Umar nekoliko puta ukorio, zatim ga udaljio na jedno ostrvo, s kojeg je pobjegao. Priključio se Sa‘du ibn Abi Waqqāsu u Bici na Al-Qādisiyyi da se bori protiv Perzijanaca. ‘Umar je Sa‘du poslao naredbu da ga uhapsi. Sa‘d ga je kod sebe zatvorio. Kad se bitka bila zaoštrila, Abū Miḥġan je dozvao Salmu, Sa‘dovu suprugu, zamolio je da ga odveže, uz obećanje da će se poslije bitke vratiti da ga opet svežu. Tad je odrecitovao nekoliko stihova, a Salma ga je pustila. Čudesno vješto i hrabro se borio. Nakon bitke se mirno vratio i pustio da bude svezan. Nakon toga se prošao vina. Umro je u Azerbejdžanu ili u Džurdžanu. Stihovi su mu sabrani u jednu malu zbirku (vidjeti: *Al-Iṣāba*, biografija br. 5.810.; *Al-A 'lām*, V, str. 76.).

¹¹⁵ Ġarwal ibn Aws ibn Mālik al-‘Absī (umro 45/666.) - satiričar od čijeg jezika gotovo niko nije bio miran. Satiri je izvrgavao čak oca i majku pa i samog sebe. Najviše se rugao Al-Zabarqānu ibn Badru, koji se potužio ‘Umaru ibn al-Ḥaṭṭābu. ‘Umar ga je uhapsio i u Medini ga držao u zatvoru. Kad se učtivo obratio s nekoliko stihova, ‘Umar ga je pustio pod uslovom da se ljudima ne ruga (vidjeti: *Al-A 'lām*, II, str. 118.).

¹¹⁶ O potkrjepljivanju njihovim opusom vidjeti *Aḥkām al-Qur'ān* ito kako slijedi: od Al-Farazdaq (II, str. 113.), od Dū al-Rumme (I, str. 162.) i od Al-Ṭirimmāha (I, str. 294.).

al-Rumma i Al-Ṭirimmāh,¹¹⁷ a što se tiče četvrtog ranga, odnosno postklasičnih pjesnika, nismo našli podatak da je u tefsiru stavove potkrjepljivao ičijim stihovima osim Abū Tammāmom.¹¹⁸

Primijetili smo i da Al-Ğaṣṣās u tefsiru navodi dokaze iz stihova i tako što ne spomene ime autora, već se zadovoljava time da kaže: "Pjesnik je rekao", ili: "Ovo su riječi pjesnika" i sl. Primjeri koji to pokazuju brojni su u njegovom tefsiru.¹¹⁹

Ciljevi koje Al-Ğaṣṣās potkrjepljuje pjesništvom

Nakon što smo pročitali djelo *Aḥkām al-Qurʾān*, postalo nam je jasno da Al-Ğaṣṣās pjesništvom potkrjepljuje raznovrsne ciljeve, koji se mogu sumirati vezani uz slijedeća pitanja:

- a) jezičko značenje;
- b) gramatika i fleksija;
- c) neki aspekti stilistike;
- d) utvrđivanje nekog pitanja iz vjerovanja;
- e) pozivanje pjesništva u pomoć u pružanju odgovora na neka pitanja.

Donijet ćemo nekoliko primjera iz tefsira koji to uvjerljivo pokazuju.

a) Potkrjepljivanje radi jezičkog značenja. Nakon pažljivog posmatranja Al-Ğaṣṣāsovog tefsira jasno postaje da se veliki broj pjesničkih argumenata u njemu donosi radi potkrjepljivanja jezičkog značenja. Ovo je saglasno Al-Ğaṣṣāsovom uvjetu koji je postavio pozivanju na jezik, a to je da "svako ko traga za značenjem nekog naziva putem oslonca na jezičko iskustvo, mora iznijeti dokaz primjerom, ili pouzdanu predaju od jezikoslovaca."¹²⁰

Zato ćemo ga vidjeti kako obesnažuje varijante značenja izrečene u tefsiru, koje nemaju dokaza u jeziku. Nakon što navede neke takve stavove, o njima se izjašnjava: "Ovo je jedan stav koji nema dokaza u jeziku i nije potvrđen od strane nekog jezikoslovca u kojeg se ima

¹¹⁷ Al-Ṭirimmāh ibn Ḥakīm ibn al-Ḥakam (umro 125/742.) - istaknuti pjesnik. Rođen i odrastao u Siriji. Nastanio se u Kufi, gdje je radio kao učitelj. Bio je blizak s Al-Kumaytom. Ima jedan mali divan poezije koji je i štampan (vidjeti: Al-İṣfahānī, *Al-Ağānī*, X, str. 148.; *Al-A'lām*, III, str. 225.).

¹¹⁸ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 400.

¹¹⁹ Vidjeti npr.: I, str. 38., 117., 399., 557.; II, str. 272., 422., 506. i druga mjesta.

¹²⁰ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 445.

pouzdanja. U navedenim dokazima nema ništa što odgovara ovom značenju. Ono je kao takvo neodrživo."¹²¹

U smislu zahtjeva upravo izloženog pravila vidjet ćemo da Al-Ğaššās u tefsiru jezički dokaz često koristi iz pjesništva, svejedno da li potiče od pjesnika ranoga islamskog ili predislamskog perioda. Ovdje će biti dovoljna slijedeća tri primjera da potvrde istaknuti cilj.

Prvi primjer. U komentaru riječi Uzvišenoga: *Ko od vas u tom mjesecu bude kod kuće, neka ga u postu provede* (Al-Baqara, 185.) značenje riječi post (*sawm*) potkrjepljuje dokazom u pjesništvu Al-Nābiġe al-Đubyanīya i Imru' al-Qaysa, rekavši: "Posta ima dva vida: jezički i vjerozakonski (šeriatski). Kad se radi o jezičkom postu, on se temelji na suzdržavanju, koje se ne odnosi samo na suzdržavanje od jela i pića, već i na suzdržavanje od svega. To se u jeziku zove postom. Uzvišeni Allah kaže: *Ja sam se zavjetovala da ću šutjeti - nađartu şawman* (Maryam, 26.), čime se misli na suzdržavanje od govora, na što ukazuju i riječi koje slijede: *i da ni s kim neću govoriti* (Maryam, 26.). Pjesnik kaže:

وَحَيْلٌ صِيَامٌ يَا كُلُّنَ اللَّحْمِ

Konji poste redom, grizu brnjice jedom.

Al-Nābiġa¹²² veli:

حَيْلٌ صِيَامٌ وَحَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ
تَحْتَ الْعَجَاجِ وَحَيْلٌ تَعْلُكُ اللَّحْمَ

*Neki konji poste jer jahače nose na leđima
a drugi zato što brnjicu grizu u ustima.*

Arapī kažu: 'I dan i sunce zaposte kad nastane podnevna pripeka', zato što se gotovo ne kreću.

Imru' al-Qays je rekao:

فَدَعَهَا وَسَلَّ اللَّهُمَّ عَنْكَ بِحَسْرَةٍ
ذُمُولٍ إِذَا صَامَ النَّهَارُ وَهَجَرًا

*Odagnaj brigu, nemoj se žalostiti,
na podnevnonj vrelini će i dan zapostiti.*

¹²¹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 442.

¹²² Ovdje Al-Ğaššās ima u vidu Al-Nābiġu, predislamskog pjesnika Al-Nābiġu al-Đubyanīja. Međutim, Al-Nābiġu koji je bio ashab, Al-Ğaššās navodi kao Al-Nābiġu al-Ğa'đija.

To je, dakle, značenje riječi u jeziku."¹²³

Drugi primjer. Odnosi se na komentar riječi Uzvišenog: *S njima ne smijete imati snošaja dok ste u i'ṭikafu u džamijama* (Al-Baqara, 187.), gdje za značenje riječi *i'ṭikaf* dokaze traži u Kur'anu i riječima pjesnika Al-Ṭirimmāḥa. U tom smislu veli: "Značenje riječi *i'ṭikaf* u jezičkim korijenima znači *zadržavanje* (*labf*). Allah (dž.š.) kaže: *Kakvi su ovo kumiri kojima se i dan i noć klanjate?* kao i: *...i stalno im se molimo* (Al-Šu'arā', 71.). Al-Ṭirimmāḥ je rekao:

فَبَاتَتْ بَنَاتُ اللَّيْلِ حَوْلِي عُكْفًا
عُكُوفَ الْبَوَاكِي بَيْنَهُنَّ صَرِيْعٌ

*Noć su provele žene okružujući mene,
u sjeti su nebrojene suze prolivene.*"¹²⁴

Treći primjer. U njemu se radi o komentaru riječi Uzvišenoga: *A vama nije dopušteno da uzimate bilo šta od onoga što ste im darovali, osim ako se njih dvoje brinu da Allahove propise neće izvršavati* (Al-Baqara, 229.), gdje dokaz o tome da riječ strah (*ḥawf*) dolazi sa značenjem *briga* (*zann*) traži u stihovima Abū Miḥḡana al-Taqaḥija i kaže: "Jezikoslovci za 'osim ako njih dvoje strahuju' vele da znači 'osim ako se brinu'. Abū Miḥḡan al-Taqaḥi veli:

إِذَا مِتُّ فَادْفِنِّي إِلَى حَنْبِ كَرَمَةٍ
تُرْوِي عِظَامِي بَعْدَ مَوْتِي عُرُوقَهَا
وَلَا تَدْفِنِّي بِالْعَرَاءِ فَإِنِّي
أَخَافُ إِذَا مَا مِتُّ أَلَّا أَذُوقَهَا

*Kad umrem, zakopajte me pored sada grozdova,
da mi smrvljene kosti njegov sok zalijeva.
Ne ostavljajte me ispod ograde i okova,
brine me da neću kušati njegovih sokova.*"¹²⁵

b) Potkrjepljivanje pitanja koja se tiču gramatike i fleksije.

Primjeri ovakve prirode mogu se dijeliti prema vrstama pitanja iz gramatike i fleksije kojima Al-Ġaṣṣās poklanja pažnju u tefsiru. Već smo naprijed isticali da takva pitanja nisu malobrojna te da je zahvat na njima

¹²³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 231.

¹²⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 294.

¹²⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 473. u vezi s Al-Ġaṣṣāšovim potkrjepljivanjem jezičkih značenja pjesništvom vidjeti i: I, str. 117., 123., 308., 316., 372., 399., 513., 523.; II, str. 112-113., 237. i druga mjesta.

bio u mjeri usklađenoj s primarnim ciljem kojem je Al-Ğaššās stremio, a to je izvlačenje šeriatskopornih propisa iz kur'anskih tekstova. I ovom prilikom ćemo izložiti tri primjera.

Prvi primjer. To je ono što ćemo vidjeti u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *da vam ljudi ne bi imali šta da prigovore, osim inadžija između njih. Njih se ne bojte, Mene se bojte* (Al-Baqara, 150.), u kojem vrste izuzimanja u ovom ajetu potkrjepljuje pjesništvom Al-Nābiġe al-Ḍubyānija, nakon čega navodi Al-Farrā'ovo potkrjepljivanje stihovima neznalog pjesnika, s drugačijim značenjem. Iznosimo šta je u tom smislu rekao: "Ima onih koji ga žele dokazati kao izuzimanje iz neke drugačije kategorije. Jezikoslovci su se razišli oko njegovog značenja. Tako neki vele: to je odijeljeno izuzimanje, a znači: 'Onih koji su nepravedni, vežu se za sumnju, dajući joj mjesto dokaza'. Al-Nābiġa kaže:

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سَيُؤْفَهُمْ
بِهِنَّ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الْكُتَائِبِ

*Ne ogleda se nemoć u maču koji ne siječe,
već u štitu plemenskog ratnika koji se sporo kreće,*

što znači: 'Nije sramota što se sablja zatupila'. U vezi s tim neki kažu: Dokazom se ovdje misli na raspravljanje i polemisanje, kao da je rečeno: 'Da ljudi u vezi s vama ne bi imali šta raspravljati, osim onih koji vas žele potvoriti.' Abū 'Ubayda veli: '*Osīm (illā)* ima značenje *i/a (wa)*, kao da je rečeno: 'Da vam ljudi ne bi imali šta da prigovore, i inadžije između njih.' Al-Farrā' je to, kao i većina drugih jezikoslovaca, opovrgavao rekavši: '*Osīm (illā)* ne može značiti *i (wā)*, izuzev kad ono što se izuzuma prethodi, kao u riječima (neznalog) pjesnika:

مَا بِالْمَدِينَةِ دَارٌ غَيْرُ وَاحِدَةٍ
دَارُ الْخَلِيفَةِ إِلَّا دَارُ مَرْوَانَ

*U naselju se ne očuva ništa do naših dana,
osim kuće halifine i kuće Mervana*

Kao da je rečeno: 'U naselju nema kuće osim halifine i Mervanove.'¹²⁶

Drugi primjer. On sadrži ono što je Al-Ğaššās istaknuo prilikom komentarisanja dva različita načina čitanja koja se javlja u riječima Uzvišenog Allaha: *a dio glava svojih potarite, - i noge svoje do iza*

¹²⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 111.

članaka (Al-Baqara, 6.), kad kaže: "Ibn 'Abbās, Al-Ḥasan, 'Ikrima, Ḥamza i Ibn Kaṭīr su čitali '*wa arḡulikum*', u genitivu, i tumačili da noge treba potrti. Dotle su 'Alī, 'Abdullāh ibn Mas'ūd, Ibn 'Abbās, prema *prenošenju* Ibrāhīma, Al-Ḍaḥḥāka, Nāfi'a, Ibn 'Āmira, Al-Kissā'ija i Ḥafṣa, od 'Āšima, čitali u akuzativu '*wa arḡulakum*', iz čega proizlazi da noge treba prati. Od Al-Ḥasana al Baṣrija je sačuvano da cijelo stopalo treba potrti. Međutim, nije nam poznato da je još neko od prethodnika dozvolio da se stopalo potare, bilo djelimično ili u cijelosti. Neki kažu: 'Dozvoljeno je potrti dio stopala. Ali, među vodećim pravnicima nema dvojbe da se time misli na pranje.

Kur'an je objavljen s oba načina čitanja, a zajednica ih je preuzela od Allahovog Poslanika (s.a.v.s.). Jezikoslovci se ne razilaze oko toga da se u oba čitanja podrazumijeva potiranje ako se u iskazu stopala dovode u vezu s glavom, kao i da se podrazumijeva pranje, ako se stopala dovode u vezu s ostalim dijelovima tijela koji se peru. Ovo stoga što se Njegovim riječima '*wa arḡulakum*', u akuzativu, moglo željeti: 'Operite svoja stopala'. Međutim, moguće je i da se stopala željelo pridružiti glavi, te da se time željelo potiranje, premda je u akuzativu, stoga što je pridodano po smislu a ne po izgovoru, budući da je i ono što se potire objekat glagolske radnje, slično onom kako stoji u poruci pjesnika:

مُعَاوِيَ إِنَّا بَشَرٌ فَاسْحَحْ
فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدِ

*Muavija, mi smo ljudi, malo stegē skini,
nismo gvožđe nit kamenje u planini*

gdje je gvožđe (u akuzativu) za planinu (u genitivu) vezano po smislu.

Čitanje u genitivu, dakle, podrazumijeva pridruživanje stopala glavi i time se misli na potiranje, ali se može pretpostaviti i pridruživanje onome što treba prati. U genitivu će tada biti samo zbog sljedstvenosti u iskazu, kao u riječima Uzvišenoga: *služit će ih vječno mladi mladići* (Al-Wāqī'a, 17.), iza kojih ubrzo dolaze riječi: *u njima će biti i hurije očiju krupnih* (Al-Wāqī'a, 22.) koje hurije dovode u vezu s mladićima tako što će i one služiti a neće biti služene. Slično tome je rekao pjesnik:

فَهَلْ أَنْتَ إِنْ مَاتَتْ أَتَأْتُكَ رَاكِبٌ
إِلَى آلِ بَسْطَامِ بْنِ قَيْسٍ فَخَاطِبِ

*Ako ti crkne mazga, hoćeš li se ti
nedužnom Bistamu ibn Qaysu žaliti?*

gdje je riječ *ḥāṭibi*, premda se veže za riječ *rākibun* (nominativ), u genitivu samo zbog rimovanja. Prema tome, po onome što smo iznijeli, oba načina čitanja mogu podrazumijevati i *potiranje* i *pranje*.¹²⁷

Treći primjer. Ovaj primjer sadrži komentar riječi Uzvišenog Allaha: *već je čestit onaj koji vjeruje u Allaha, i u onaj svijet* (Al-Baqara, 177.) u kojem je Al-Ġaṣṣāš pri podržavanju jednog aspekta tumačenja ovog ajeta pomoć potražio u stihovima Al-Ḥanse: "Neki kažu da je u njemu nešto ispušteno, da ajet znači: 'Čestitost je čestitost onoga ko vjeruje u Allaha.' Neki kažu i da se time željelo reći da je čestit onaj ko vjeruje Allaha, slično Al-Ḥansinim riječima:

تَرْتَعُ مَا رَتَعْتَ حَتَّى إِذَا ادَّكَّرْتُ
فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ

*Šta tražiš više, šta ćeš bolje,
svega ima do mile volje
što znači: dolazi i odlazi.*¹²⁸

c) Potkrjepljivanje nekih aspekata stilistike. Jedan od takvih primjera je ono što sadrži komentar riječi Uzvišenog Allaha: *I pitaju te o vinu i kocki. Reci: Oni donose veliku štetu, a i neku korist ljudima, samo što je šteta od njih veća nego korist* (Al-Baqara, 219.). Na tom mjestu se Al-Ġaṣṣāš predaje tumačenju nekih aspekata stilistike, od kojih su *pravi smisao* (*ḥaqīqa*) i *metafora* (*mağāz*). Tim povodom navodi neke primjere iz Kur'ana, a onda se daje na tumačenje riječi *vin* (*ḥamr*), tvrdeći da naziv *vin* na nekim mjestima ima doslovan smisao onog što je njime imenovano, ali se ponekad naziv uzima i kao metafora. Na kraju rasprave, radi pojašnjenja nekih oblika metafore, tvrdnje potkrjepljuje stihovima Al-Nābiġe al-Ḍubyānija. U tom smislu veli: "Ako je onim što smo izložili potvrđeno da je naziv *vin* metafora za ta pića, on će se kao takav upotrebljavati samo na mjestima za koja postoji dokaz, a nije moguće da se sva pića podvedu pod opću zabranu vina. Nije li poznato da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) za Abū Talḥinog konja kojeg je uzjahao, zbog nekog događaja koji se desio u Medini, rekao: 'Izgleda mi kao more', nazvavši konja morem, jer je bio plemenit i krupan konj, premda nije logično da se plemenit konj nazove morem.

Al-Nābiġa je rekao Al-Nu' mānu ibn al-Mundīru:¹²⁹

¹²⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 433-434.

¹²⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 159-160.

¹²⁹ Al-Nu' man 'Treći, sin Al-Mundira Četvrtog, sina Al-Mundira ibn Imri' al-Qaysa, Al-Laḥmī (umro 507.) - bio je najpoznatiji kralj Hire iz predislamskog doba. Hvalili su ga: Al-Nābiġa al-Ḍubyānī, Ḥassān ibn Ṭābit i Ḥatīm al-Ṭā'i. On je predvodio Arape u

فَإِنَّكَ شَمْسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبُ
إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوْكَبُ

*Ti si Sunce, a drugi vladari su zvijezde;
kad ti zamakneš, oni ne znaju kud jezde.*

Ovdje sunce nije titula kralja Nu'māna niti su zvijezde titula drugih vladara. U skladu s tim, ni ono što smo izložili o nazivu *vino*, ne označava pića koja smo spominjali, već se u zbilji odnosi na fermentiranu vodu, a za sve drugo je metafora.¹³⁰

Među primjere Al-Ğaššāsovog potkrjepljivanja pjesništvom prilikom tumačenja nekih aspekata stilistike spada i ono što je iznio u opširnom komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *I ne ženite se sa ženama s kojima su se ženili očevi vaši* (Al-Nisā', 22.) kad je zahvatio korištenje riječi *brak* (*nikāḥ*) u arapskom jeziku. Nakon što je napomenuo šta o tome kažu jezikoslovci, da je '*brak* (*nikāḥ*) u jeziku *sastavljanje dviju stvari*' pozivajući se na pjesništvo, dokazuje da naziv *brak* (*nikāḥ*) ima pravi smisao *spolnog snošaja*, a metafora je za *ugovor*. Ovdje sad iznosimo šta u vezi s tim kaže: "Iako se naziv *brak* u jezičkoj zbilji upotrebljava za sastavljanje dviju stvari, kasnije vidimo da i spolni snošaj, bio on i bez ugovora, nazivaju *nikāḥom*. Slično tome je rekao Al-A'šā:

وَمَنْكُوحَةٍ غَيْرِ مَمْهُورَةٍ
وَأُخْرَى يُقَالُ لَهُ فَادَهَا

*Udata je bez vjenčanog dara;
otkupljuj je ako imaš para -*

što znači da je iskorištena i bez *vjenčanog dara* (*mahr*) i ugovora. Neki drugi pjesnik je rekao:

وَمِنْ أَيْمٍ قَدْ أَنْكَحَتْهَا رِمَاحُنَا
وَأُخْرَى عَلَى عَمٍّ وَحَالٍ تُلْهَفُ

Nakon što ju je hudovcu dala neimaština,

borbi protiv perzijskog kisc. Sagrađio je Nu'maniju, grad na obalama Tigrisa. O njemu ima dosta podataka (vidjeti: *Al-A'lam*, VIII, str. 43.). Već smo naprijed za Al-Ğaššāsa napomenuli da, kad spominje Al-Nābiġu al-Ḍubyānija, pjesnika iz predislamskog perioda, spominje ga samo po ličnom imenu Al-Nābiġa, dok istoimenog pjesnika ashaba spominje kao Al-Nābiġu al-Ğa'dija.

¹³⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 396-398.

sad je povrijeđena amidžina taština -

što, također, znači iskorištena. Slično je rekao još jedan pjesnik:

فَكُنْ أَبْكَارًا وَهَنْ بَامَةً
أَعْجَلُنَّهُنَّ مِطَّةَ الْإِعْذَارِ

*Udaju se kao kneginje, a ustvari su sluškinje;
nemaju strpljenja, jer ih privlači muškinje -*

što, također, znači spolni snošaj. Niko ne osporava da se naziv *brak* (*nikāḥ*) primjenjuje na *spolni snošaj*. Međutim, taj naziv obuhvata i ugovor. Uzvišeni Allah kaže: *kad se s vjernicama oženite, a onda ih, prije stupanja u bračni odnos, pustite* (Al-Aḥzāb, 49.), čime se misli na ugovor, a ne na *spolni snošaj*.

Ako se ovim što smo istaknuli potvrdilo da naziv obuhvata obje stvari zajedno, *ugovor* i *spolni snošaj*, potvrdila se i prosudba da naziv u jezičkoj zbilji označava *sastavljanje dviju stvari*. Sastavljanje može biti putem *spolnog snošaja*, a ne putem ugovora, jer se u sklopu ugovora ne ostvaruje sastavljanje budući da je to zajednička izjava dvoje iz ugovornog čina, koja u zbilji ne podrazumijeva sastavljanje. Time se potvrđuje da naziv *nikāḥ* ima pravo značenje *spolni snošaj*, a metafora je za *ugovor*. *Ugovor* je nazvan *nikāḥom* zato što je osnova i uzrok koji vodi do spolnog snošaja, što predstavlja nazivanje nečega tuđim imenom, a ono jeste njegov uzrok ili mu je blisko, kao što se npr. kosa s kojom se dijete rodi naziva *‘aqīqa*, pa je potom i ovca, koja se kolje prilikom podrezivanja kose djeteta, nazvana *‘aqīqa* i kao što se riječ *rāwiya* (*vodonoša*), koja je naziv za devu koja nosi mješinu za vodu, počela koristiti za označavanje mješine zbog veze i bliskosti s devom. Abū al-Nağm¹³¹ je rekao:

تَمْشِي مِنَ الرَّذَّةِ مَشْيَ الْحُفْلِ
مَشْيَ الرَّوَايَا بِالْمَزَادِ الْأَثْقَلِ

*Pod težinom runa tetura kao nepomužena,
poput nosača nedopustivo pretovarena.*

Slično je s *kutkom* (*ġā’iṭ*), nazivom za *skrovito mjesto* na zemlji, koji kao metafora može označavati i *ljudski izmet*, jer se naziv *skrovito*

¹³¹ Al-Faḍl ibn Quddāma al-‘Iḡlī, Abū al-Nağm (umro 130/747.) - autor urdžuzi, izvrstan recitator. Zablistao je u vrijeme Umejija. Bio je savremenik ‘Abd al-Malika ibn Marwāna i njegovog sina Hišāma. Abū ‘Amr ibn al-‘Alā’ je za njega rekao: "Po pjesničkoj deskripciji je bio bolji od Al-‘Ağğāga" (vidjeti: *Al-A ‘lām*, V, str. 151.).

mjesto koristio kao naziv za mjesto gdje se može obaviti fiziološka potreba. Sličnih primjera je mnogo. Tako je i *brak* (*nikāḥ*) u zbilji naziv za *spolni snošaj*, shodno svojoj temeljenoj jezičkoj upotrebi, a primjenjuje se kao metafora i na *ugovor*, stoga što se putem njega, kao osnove i sredstva, stiže do *spolnog snošaja*.

d) Potkrjepljivanje radi utvrđivanja nekog pitanja iz vjerovanja. Jedan od mnogobrojnih ciljeva koje je Al-Ġaṣṣās želio postići u tefsiru putem potkrjepljivanja pjesništvom jeste utvrđivanje pitanja koja se tiču vjerovanja. Jedan od primjera koji to potvrđuju jeste ono što navodi u komentaru riječi Uzvišenoga: *Allahu se sve vraća* (Al-Baqara, 210.) gdje, tražeći dokaze u Labidovim stihovima, veli: "Allah (dž.š.) kaže: *Allahu se sve vraća*, što ima dva tumačenja: jedno je da su sve stvari, prije nego su ljudi ičim raspolagali, bile samo Njegove, pa je ljudima mnoge dao na raspolaganje, nakon čega će se, na drugom svijetu, opet sve Njemu vratiti, a ništa neće ostati Njegovim stvorenjima. Moglo se reći: *Njemu se vraćaju stvari*. Drugo tumačenje je da Njegove riječ: *Allahu se sve vraća*, znače da stvari ne posjeduje niko osim Njega, ne po tome što nisu bile Njegove pa su to postale, već po tome što ih niko nije ni posjedovao mimo Njega, onako kako opisuje Labid:

وَمَا الْمَرْءُ إِلَّا كَالشَّهَابِ وَضُوئِهِ
يَحُورُ رَمَادًا بَعْدَ إِذْ هُوَ سَاطِعٌ

*Čovjek je prolazan kao tračak svjetlosti,
u prah se pretvara, uprkos kočopernosti -*

što znači da postaje prah, da je već jednom bio prah, pa se ponovo vraća u stanje u kojem je bio.¹³²

Iste naravi je i ono što nalazimo u komentaru riječi Uzvišenoga: *A kad nastupi noć, on ugleda zvijezdu i reče: Ovo je moj Gospodar* (Al-An'ām, 76.), u sklopu kojeg, putem potkrjepljivanja pjesništvom, obrazlaže treće moguće tumačenje ajeta, ističući: "Za riječi Uzvišenoga: *A kad nastupi noć, on ugleda zvijezdu i reče: Ovo je moj Gospodar*, vele da imaju tri tumačenja. Jedno je da je Ibrāhīm ovako rekao na samom početku posmatranja i traženja dokaza, kako mu se u prvi mah učinilo, budući da se njegov narod klanjao kipovima nazivanim prema imenima nebeskih tijela, govoreći: 'Ovo je kip Saturna, Ovo kip Sunca, Ovo kip Jupitera' i sl. Drugo tumačenje bi bilo da je to rekao prije punoljetstva, prije nego što mu je Allah upotpunio razboritost s kojom su na snagu

¹³² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 386.

stupile obaveze. To je izrekao kad ga je ono što je uočio dirnulo u srce, pokrenulo mu misli i pobude razmišljanja o viđenim pojavama koje govore o jednoći Uzvišenog Allaha. U jednoj predaji se prenosi da ga je majka rodila u jednoj pećini, gdje se bila sklonila iz straha od Nimruda koji je ubijao djecu rođenu u to vrijeme, pa kad je izašao iz pećine, nakon što je ugledao zvijezde, rekao je to što je rekao. Treće je to da je to izrekao opovrgavajući narod, ali tako što je ispustio *alif*, premda je želio reći: 'Zar ovo da bude moj Gospodar (A hādā rabbī)!?'

Pjesnik je rekao:

كَذَّبْتَكَ عَيْنُكَ أَمْ رَأَيْتَ بِوَاسِطٍ
غَلَسَ الظَّلَامُ مِنَ الرَّبَابِ خَيْالاً

*Oko te vara, ili vidiš kapiju,
svanuće iz oblaka izvlači čaroliju -*

što znači: 'Da li te vara?'

Drugi pjesnik je rekao:

رَفَوْنِي وَقَالُوا يَا خُوَيْدَ لَا تُرْعَ
فَقُلْتُ وَأَنْكَرْتُ الْوُجُوهَ هُمْ هُمْ

*Umiriše me, rekoše, Huvejlīde, ne boj se,
zanijekavši glavom, ja im velim, oni su oni? -*

što znači: 'Jesu li oni oni?'¹³³

e) Oslanjanje na pjesništvo u pružanju odgovora na neka pitanja. Naprijed smo već natuknuli da je jedno od izrazitih obilježja djela *Aḥkām al-Qur'ān* to što Al-Ġaṣṣāṣ, opširno raspravljajući o fikskim pitanjima i propisima, predviđa moguće prigovore koje bi mu kao protudokaze mogli iznijeti neistomišljenici, te na njih pruža odgovor. Takva predviđanja se javljaju diljem cijelog djela, uz približno svako pitanje koje je zahvatio, krećući se uglavnom u okvirima fikha i propisa. U nekim prilikama ćemo ga naći kako pretpostavlja neka pitanja koja bi mogla iskrsnuti kod posmatrača u vezi s porukama ajeta koji želi komentarisati i na njih pruža odgovor. I u takvim prilikama tvrdnje često potkrjepljuje stihovima. U takve primjere spada ono što nalazimo u komentaru riječi Uzvišenoga: *A onaj ko se plaši da je oporučilac nenamjerno zastranio, ili namjerno zgriješio pa to izmiri među njima, nema mu grijeha* (Al-Baqara, 182.) gdje predviđa pitanje koje bi moglo

¹³³ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 4.

iskrsnuti u svijesti posmatrača o porukama ajeta, nakon čega na pitanje odgovara riječima: "Ako bi neko pitao na šta se odnosi lična zamjenica iz Njegovih riječi: *među njima* (*baynahum*), odgovaramo mu: 'Kad je Allah spomenuo oporučioca, smislom tih riječi je obuhvatio oporukoprimca i nasljednika koji bi se mogli sporiti. Lična zamjenica se odnosi na njih po smislu govora vezanog za izmirivanje među njima. Al-Farra' kaže:

وَمَا أَدْرِي إِذَا يَمَتُّ أَرْضًا
أُرِيدُ الْخَيْرَ أَيُّهُمَا يَلِينِي
الْخَيْرُ الَّذِي أَنَا أَبْتَغِيهِ
أَمْ الشَّرُّ الَّذِي هُوَ يَبْتَغِينِي

*Dok zemljom lutam neznano kuda,
predosjećam da će se desiti čuda.
Ništa ne vrijedi što dobro želim
snaći će me ono što me ne veseli.*

U prvom distihu se aludira na nevolju odmah nakon što je spomenuto dobro, po tome što iskaz aludira na njega spominjanjem *dobra i nečega drugog*.¹³⁴

Drugi primjer je ono što se navodi u komentaru ajeta: *Zar nisi čuo o onima koji su iz straha od smrti iz zemlje svoje pobjegli, a bijaše ih na hiljade. Allah im je rekao: "Pomrite", a poslije ih je oživio* (Al-Baqara, 243.) kad kaže: "Ako bi neko rekao: 'Ako je smrtni čas strogo utvrđen, ako ne dolazi nimalo prije niti kasnije mimo termina, šta je onda smisao Poslanikove (s.a.v.s.) zabrane ulaska u zemlju koja je pogođena kugom (ili nekom drugom zaraznom bolešću), kao i zabrane izlaska iz nje?', odgovaramo mu: Smisao zabrane je u tome da, ako uđe u zemlju u kojoj hara kuga pa ga tamo zatekne njegov smrtni čas, neko će reći: 'Da nije ušao, ne bi umro.' Poslanik je zabranio ulazak da se, upravo, to ne bi moglo reći.' Uzvišeni kaže: *O vjernici, ne budite kao nevjernici koji govore o braći svojoj kada odu na daleke pute ili kad boj biju: "Da su s nama ostali, ne bi umrli i ne bi poginuli", da Allah učini to jednom u srcima njihovim* (Āli 'Imrān, 156.). Dakle, Poslanik (s.a.v.s.) nije odobrio da se putuje u zemlju u kojoj haraju zarazne bolesti, jer se može desiti da čovjeka baš tamo zadesi smrt, pa to bude razlog da neko od neznalica kaže: 'Da nije tamo ušao, ne bi ni umro!' Neko od pjesnika je pogodio upravo ovaj smisao kad je rekao:

¹³⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 211.

يَقُولُونَ لِي لَوْ كَانَ بِالرِّمْلِ لَمْ تَمُتْ
 بُشَيْنَةُ وَالْأَنْبَاءُ يُكَذِّبُ قِيلَهَا
 وَلَوْ أَنَّنِي اسْتَوْدَعْتُهَا الشَّمْسُ لَاهْتَدَتْ
 إِلَيْهَا الْمَنَائَا عَيْنُهَا وَدَلِيلُهَا

*Da sam bio ovdje, kažu ne bih preminuo,
 Busejna, lažu ti da se nisam izvinuo.
 Najviše sam želio s tobom se oprostiti,
 topline tvoga pogleda se gostiti.*¹³⁵

Al-Ġaṣṣāšovo kritikovanje nekih potkrjepljivanja pjesništva

Al-Ġaṣṣāš nije bio puki prenosilac poetskih dokaza. Iako je to bila rijetkost, ponekad ga možemo vidjeti kako polemiše i kritikuje takve dokaze. Kao primjer u tom smislu može poslužiti ono što je napisao u komentaru riječi Uzvišenoga: *Raspuštenice neka čekaju tri mjesecna pranja* (Al-Baqara, 228.), gdje je opširno govorio o razilaženjima prethodnika oko mjesečnice spomenute u ovom ajetu, s namjerom da protumači njena značenja i uputi prigovor ponuđenim tumačenjima. Tokom dužeg osvrta na to pitanje, navodi argumente neistomišljenika, precizet iz poezije pjesnika iz predislamskog perioda, Ta'abbata Šarran, nakon čega ih oštro kritikuje: "Ako neko veli: 'Računanje njenog izlaska iz perioda čistosti (*ṭuhr*) u periodu čišćenja (*ḥayḍ*) preče je od računanja izlaska iz perioda čišćenja u period čistosti, jer je u prelasku iz čistosti u čišćenje pokazatelj da žena nije trudna, dok izlazak iz čišćenja u čistost to ne pokazuje, jer se može desiti da žena ostane trudna pred kraj menstrualnog čišćenja. U prilog tome govori distih Ta'abbata Šarran:

وَمُبْرَأٌ مِنْ كُلِّ غُبْرٍ حَيْضَةٌ وَفَسَادٌ
 مُرْضِعَةٌ وَدَاءٌ مُغِيلٌ

*Žena za pranja sve od sebe otklanja,
 a tek za trudnoće sprema se za dojenje.*

Mi bismo na sve to rekli: 'To što dotični kaže da žena može zatrudniti pred kraj menstrualnog čišćenja pogrešno je, jer trudnoća je

¹³⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 546.

nemoguća uz menstrualno čišćenje. Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: 'Sa (zarobljenom) trudnicom se ne smije spolno općiti dok ne rodi, a sa (zarobljenom) ženom koja nije trudna ne smije se imati spolni kontakt sve dok ne dobije jedno menstrualno čišćenje koje će pokazati da nije trudna.'¹³⁶ Poslanik (s.a.v.s.) je, dakle, učinio menstrualno čišćenje znakom da žena nije trudna, što znači da trudnoća i čišćenje ne mogu biti zajedno. Ukoliko bi se, ipak, desilo da žena zatrudni pred kraj menstrualnog čišćenja, njeno čišćenje (*ḥayḍ*) automatski prestaje, a krv koja se eventualno pojavi u takvoj situaciji nije krv menstrualnog čišćenja, već krv vanperiodičnog čišćenja (*istiḥāḍa*). Ako je to tako, onda je tvrdnja da u izlasku iz čišćenja u čistost nema pokazatelja da žena nije trudna također pogrešna.'

Čudno je to što dotični tvrdnje potkrepljuje stihovima Ta'abbata Šarran. Šta je taj pjesnik iz predislamskog vremena mogao znati o tome? Uzvišeni Allah je rekao: *On zna šta je u maternicama* (Luqmān, 34.), te: *On je Onaj koji zna nevidljivi i vidljivi svijet* (Al-Ra'd, 9.), što znači da je On znanje o tome pridržao samo za sebe ne dajući ga i stvorenjima, pa stvorenja znaju samo onoliko koliko ih je On poučio. Uz Vjerovjesnikovu (s.a.v.s.) poruku o isključenosti da se spoji čišćenje i trudnoća, to što dotični veli, dokaz je više da je ispravno ono što mi kažemo jer, ako se *rok čekanja* (*'idda*) određuje na osnovu čišćenja, to je zato da bi se dokazalo da žena nije trudna. Prema tome, za čistosti nema pranja. Pošto je i trudnoća čistost, treba računati s čišćenjem (*ḥayḍ*) koje je pokazatelj da žena nije trudna, budući da za čistosti nema takvog pokazatelja.

Da je cilj čekanja ustanovljenje da žena nije trudna dokazuje i to da žena, ukoliko vidi krv i nakon toga se ustanovi da je trudna, rok će se računati prema trudnoći. To dokazuje da je cilj čekanja kod onih (žena) koje imaju mjesečnicu dokazivanje da nisu trudne, a to se ustanovljuje na osnovu menstrualnog čišćenja (*ḥayḍ*), a ne na osnovu čistosti (*ṭuhr*), iz dva razloga. Jedan je to što je rok čekanja od nekoliko mjeseci za djevojčicu koja nema menstruaciju i ženu u klimaksu pravna čistost, iako se na takav način ne dokazuje da žena nije trudna. Drugi razlog se može protumačiti time što je čistost bliska trudnoći, što pokazuje da se dokazivanje da žena nije trudna ne zasniva na nečemu što je blisko, već na onom što je drugačije, a to je čišćenje. Zbog toga rok čekanja (*'idda*)

¹³⁶ Prenose: Al-Tirmidži (*Al-Sunan*, IV, str. 133., Kitāb: *Al-Sayr*, Bāb: *Mā ḡā' li karāhiyya waṭ' al-ḥubālā min al-sabāyā*, br. 1.564.); Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, II, str. 248., Kitāb: *Al-Nikāḥ*, Bāb: *Fī waṭ' al-sabāyā*, br. 2.157.); Aḥmad (*Al-Musnad - Bāqī musnad al-mukṭirīn*, br. 11.178.).

treba biti u ovisnosti od čišćenja (*ḥayḍ*), a ne u ovisnosti od čistosti (*tuhr*).¹³⁷

6) STILISTIKA (*AL-BALĀGA*) U AL-ĞAŞŞĀŠOVOM TEFSIRU

Stilistika je iznošenje značenja i postizanje cilja jednostavnim i lijepim riječima koje u sebi nemaju nejasnoća, koje obimom ne podbacuju niti prekoračuju poželjnu mjeru, koje se ne tiču ničega mimo zadatog cilja. Ako se s ovim zahtjevom podudari još i tanahan smisao, neobična mudrost ili učitiv gest, to uljepšava govor. Ako se, pak, to ne podudari, govor po sebi opstoji, bez potrebe za bilo čim drugim.¹³⁸

Poznavanje stilistike ubraja se među najneophodnija sredstva svakom ko se opredijeli za komentarisanje Allahove (dž.š.) Knjige, jer putem nje se otkriva ljepota kur'anskoga izraza, tajne poruke neusporedivoga Allahovoga govora i stila. Ona pomaže slušaocu da akceptira srž kur'anskih poruka. Zato ćemo vidjeti da je literatura iz kur'anskih nauka krcata tvrdnjama i formulacijama koje uvjerljivo ukazuju na potrebu za poznavanjem ovog umijeća svakom ko se bavi komentarisanjem Kur'ana.

Al-Zarkaši u djelu *Al-Burhān*, u raspravi pod naslovom *Ma'rifa kawn al-laḥẓ wa al-tarkīb aḥsan wa awḍaḥ*, kaže: "To se preuzima iz stilistike (*ʿilm al-bayān*) i tropologije (*ʿilm al-badīʿ*). O tome su napisana mnogobrojna djela i radovi. Ta nauka je jedan od najvažnijih oslonaca komentatoru Kur'ana. On mora obratiti pažnju na *nadnaravnost* (*i'ğāz*) kur'anskog teksta i ono što proističe iz toga, raspoznavati pravi smisao i metaforu i imati osjećaj za kompoziciju kur'anskoga izraza. On mora sve to dobro poznavati da bi pravilno razumio sadržaj kur'anskoga govora. Zato treba znati da je poznavanje ovog umijeća, sa svim njegovim formama i sadržajima, temelj komentarisanja koje pruža uvide u *nadnaravnosti* Allahovog (dž.š.) govora. Ono je osnov rječitosti i konac za nisku stilskih figura. Stoga nema sumnje da ovo umijeće podstiče sposobnost razumijevanja onoga što čovjek želi i šta se od njega očekuje, da s njim biva u stanju potvrditi njegovu istinitost i povinovati mu se."¹³⁹

¹³⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 446.

¹³⁸ Više o stilistici vidjeti: ʿAbd al-Qādir Ḥusayn, *Fann al-balāga*, str. 61. i dalje.

¹³⁹ Vidjeti: Al-Zarkaši, *Al-Burhān fī ʿulūm al-Qur'ān*, Dār al-ma'rifa, Bayrūt, 1391/1971., I, str. 311-312.

Ove činjenice nisu promakle Al-Ğaššāšu prilikom pisanja djela *Aḥkām al-Qurʾān* budući da vidimo da je u tom djelu obuhvatio i neke aspekte stilistike, otkrivajući neke njezine tajne, samo što nije bio opširan. S pravom se može reći da se Al-Ğaššāš ovim pitanjima bavio u mjeri koja je mogla opsluživati primarni cilj kojim se rukovodio, a to je izvlačenje šeriatskopравnih propisa iz određenja kur'anskih tekstova. Zato većina njegovih zahvata na pitanjima koja se tiču stilistike teče na poprištu fikha, u okviru kojeg se upuštao u borbu s protivnicima i neistomišljenicima, što se potvrđuje na brojnim mjestima u njegovom djelu.

Aspekti stilistike kojim se Al-Ğaššāš bavio u svom tefsiru

Al-Ğaššāš u svome tefsiru bavio se slijedećim aspektima stilistike:

1. *pravi smisao i metafora (al-ḥaqīqa wa al-mağāz);*
2. *poređenje (al-tašbih);*
3. *aluzija (al-kināya);*
4. *podudarnost (al-mušākala);*
5. *konciznost (al-iğāz).*

Nakon sumarnog nabranja, iznijet ćemo primjere koji mogu dočarati naravi aspekata stilistike i način na koji ih je Al-Ğaššāš koristio u svome tefsiru.

1. *Pravi smisao i metafora (al-ḥaqīqa wa al-mağāz)*

Al-Ğaššāš je pravi smisao i metaforu definisao veoma sažeto. U komentaru *Bismille* kaže: "Pravi smisao je riječ upotrijebljena na svome pravom mjestu, a metafora je ono sa čim se skreće s pravog mjesta na neko drugo."¹⁴⁰ Premda je ovdje bio koncizan, nalazimo da u komentaru riječi Uzvišenoga: *I pitaju te o vinu i kocki. Reci: Oni donose veliku štetu, a i neku korist ljudima, samo što je šteta od njih veća nego korist* (Al-Baqara, 219.) o pravom smislu i metafori govori opširnije navodeći primjere onog o čemu govori iz samoga Kur'ana. U tom smislu ističe: "Naziva ima dvije vrste. Jedna vrsta je ona kojom se nešto naziva po stvarnosti i izražava mu pravi smisao, a druga vrsta je ona kojom se nešto naziva kao metaforom. Prva vrsta treba se koristiti na mjestima na kojim se zadesi, a kad se radi o drugoj vrsti, koristi se onda kad postoji indikacija koja ukazuje na smisao. Primjer prve vrste su riječi Uzvišenoga: *Allah želi da vam objasni i da vas putevima kojima su išli oni prije vas uputi, i da vam oprosti. Allah sve zna i mudar je. Allah želi*

¹⁴⁰ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 6.

da vam oprost, a oni koji se za strastima svojim povode žele da daleko s Pravog Puta skrenete (Al-Nisā', 26-27.), gdje je riječ *želja* (*irāda*) upotrijebljena s pravim smislom. Primjer druge vrste su Njegove riječi: *i njih dvojica naiđoše na jedan zid koji tek što se nije (hoće - yurīd) srušio, pa ga onaj prezida* (Al-Kahf, 77.), gdje je riječ *želja* upotrijebljena kao metafora, a ne s pravim smislom. Slično je i u Njegovim riječima: *Vino i kocka su* (Al-Mā'idā, 90.), u kojima je naziv *vino* upotrijebljen s pravim smislom, dok je na drugom mjestu, u riječima Uzvišenoga: *ja sam sanjao kako cijedim grožđe* (Yūsuf, 36.) naziv *vino* upotrijebljen kao metafora, jer se tu radi o cijedenju grožđa, a ne vina. Slično je i s riječima Uzvišenoga: *Gospodaru naš, izbavi nas iz ovoga grada, čiji žitelji su nasilnici* (Al-Nisā', 75.), gdje je naziv *grad* (*qarya*) upotrijebljen s pravim smislom, za razliku od Njegovih riječi: *Pitaj grad u kojem smo boravili i karavanu s kojom smo došli* (Yūsuf, 82.), gdje je upotrijebljen kao metafora, jer se nije mislilo na ono što označava naziv, već na stanovnike grada.

Pravi smisao se od metafore razlikuje po tome što se kod njega ime ni u kojem slučaju ne može odvojiti od imenovanog, jer odražava stvarnost, dok se kod metafore to dopušta. Nije li očigledno, kad bi neko rekao da 'zid nema volje', da je rekao istinu? Nije li jasno, kad bi neko rekao: 'Allah ništa ne želi' ili: 'Razuman čovjek nema volje', da bi to bile neistine? Isto tako se može reći da sok nije vino. Međutim, ne može se reći i da ukisao iscjedak grožđa nije vino. Takvih primjera je mnogo u jeziku i islamskome vjerezakonu - šeriatu. Šeriatski nazivi koji su po svome smislu metaforički ograničavaju se na situacije koje su njima označene."¹⁴¹

Primijetili smo da Al-Ğaṣṣās na nekim mjestima u tefsiru brani postojanje metafore u Kur'anu. U vezi s riječima Uzvišenoga: *Samo Allahovom milošću (Fa bi mā raḥma) ti si blag prema njima* (Āl- 'Imrān, 159.), npr., kaže: "Riječ *mā* je ovdje samo spojena zamjenica, kojom se nimalo ne mijenja smisao, kao da stoji '*Fa bi raḥma*' bez zamjenice *mā*. Tako se prenosi od Qatāde. Slično je i u riječima Uzvišenoga: *Uskoro (an mā qalilin) će se oni pokajati* (Al-Mu'minūn, 40.) i Njegovim riječima: *Ali (Fa bi mā naqḍihim) zato što su zavjet prekršili* (Al-Nisā', 155.). Jezikoslovci su oko toga saglasni i tvrde da je svrha ove zamjenice intenzitet i skladnija kompozicija izraza, slično onome što je rekao Al-A'šā:

فَاذْهَبِي مَا إِلَيْكَ أَدْرَكْنِي الْحُلُمُ

¹⁴¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 296-297.

عَدَانِي عَنْ هَيْجِكُمْ إِشْفَاقِي

*Savladao me san, odlazite redom sa;
pred vašom navalom brani me moj jad.*

U izloženom je dokaz neodrživosti tvrdnji onoga ko negira da u Kur'anu ima metafore, jer je upotreba riječi *mā* ovdje metaforična budući da njeno otklanjanje ne bi promijenilo smisao.¹⁴²

Otuda vidimo da Al-Ġaṣṣāš tokom komentarisanja brojnih ajeta iz Kur'ana ističe da u njima ima metafore. Navest ćemo nekoliko primjera koji to potvrđuju.

Prvi primjer. On je s početka komentara sure *Al-Baqara*, odnosno u vezi s riječima Uzvišenoga: *Oni nastoje da prevare Allaha i one koji vjeruju* (9.), gdje kaže: "To je u jeziku metafora, jer je *prijevara* u biti *skrivanje*, kao kad licemjer skriva mnogoboštvo (*širk*), a prikazuje se da ispravno vjeruje pretvaranjem, prikrivanjem i podvaljivanjem onom koga vara. Međutim, od Uzvišenog Allaha se ništa ne može sakriti i u biti ga je nemoguće prevariti. Oni koje je Uzvišeni Allah opisao po tome, nisu lišeni jednoga od dvoje: ili za Uzvišenog Allaha znaju da ga se skrivanjem ni u čemu ne može prevariti, ili ne znaju, što je manje vjerovatno, jer je teško u to povjerovati, ali da tako kažemo, ipak vrše čin prijevare. Njima pripada kazna za prijevaru, čime oni sami sebe varaju. Neki kažu da se riječima: *Oni nastoje da prevare Allaha* želi: 'Oni nastoje da prevare Allahovog Poslanika', pa je ispušteno spominjanje Poslanika, kao što stoji u Njegovim riječima: *Oni koji budu Allaha i Njegova Poslanika vrijeđali* (Al-Aḥzāb, 57.), a misli se na *Allahove odabranike*. Koja god od dvije mogućnosti bila, ovo je metafora, a ne pravi smisao i ne može se koristiti nigdje osim na mjestu gdje postoji dokaz za takav smisao. Oni su varali Allahovog Poslanika iz bojazni da će ih stići ono što je stiglo ostale mnogobošce, za koje je Poslaniku i

¹⁴² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 51. Iz posljednjih Al-Ġaṣṣāšovih riječi se prepoznaje da ovdje ima u vidu one koji negiraju postojanje metafore u Kur'anu, kao što su zāhirije (koji doslovno tumače Kur'an) i neki pojedinci, poput Ibn al-Qāṣṣa (Aḥmad al-Ṭabari, umro 335/946.) iz reda šāfi'ija i Ibn Huwayz Mindāda (umro 400/1009.) iz reda mālikija, koji su nastojali dokazati da je metafora izjednačena s laži, da je Kur'an toga pošteđen. Isticali su da akter govornog čina pribjegava metafori samo kad ga nevolja primora da traži izlaz, a to je apsurdno pripisivati Allahu. Ovo bi bio zažetak onog šta kažu protivnici metafore. Međutim, oni koji nalaze užitek u ljepoti kur'anskog stila, smatraju da je sumnja nesuvisla. Oni vele: "Kad bi se otklonila metafora iz Kur'ana, otpalo bi ono što je najljepše." Stilističari su saglasni da je metafora dalekosežnija i rječitija od pravog smisla. Kad bi trebalo iz Kur'ana odstraniti metaforu, bilo bi odstranjeno ono što se implicira, ono čime se intenzivira, ono čime se hvali i slično. Više o tome: Šubḥī al-Šālīḥ, *Mabāḥiṭ fī 'ulūm al-Qur'ān*, str. 329.

vjernicima bilo naređeno da se protiv njih bore. Vjerovatno su se zato vjernicima prikazivali da vjeruju, da vjernici s njima druguju, kao što vjernici jedan s drugim druguju, da im otkriju svoje tajne pa da ih prenesu njihovim neprijateljima. Riječi Uzvišenoga: *Allah ih izvrgava poruzi* (Al-Baqara, 15.), također su metafora.¹⁴³

Drugi primjer. To je sa završetka komentara sure *Al-Baqara*, zapravo u vezi s riječima Uzvišenoga: *ko ga uskrati, srce njegovo će bit grješno, a Allah dobro zna ono što radite* (283.), kad kaže: "Riječi Uzvišenoga: *srce njegovo će bit grješno* je metafora, a ne pravi smisao, što je na ovom mjestu očigledno, jer bi pravi smisao glasio: *ko ga uskrati, bit će grješan*, što neposrednije saopćava prijetnju, ali je to nešto iz domena nadnaravnoga kur'anskog stila i prefinjenog izražavanja smisla, neka je uzvišen Allah Mudri."¹⁴⁴

Treći primjer. On je iz sure *Al-Mā'ida*, kad govori o riječima Uzvišenoga: *Gospodaru moj, reče (Musa), ja osim sebe imam moć (lā amlīk illā) samo nad bratom svojim* (25.), gdje kaže: "Ovo je metafora, jer čovjek u pravom smislu nema vlast ni nad sobom ni nad bratom slobodnjakom, zato što je u osnovi vlasti moć, a nemoguće je da čovjek vlada nad sobom i svojim bratom. Naziv *vlast* je ovdje primijenjena na ponašanje, pa je ono što se posjeduje stavljeno na poziciju onog što obuhvata moć, budući da je mogao njime upravljati kao onim što je obuhvaćeno njegovom moći. Ovdje to znači da on posjeduje sposobnost kontrole svog ponašanja u pokornosti Allahu, a primijenjuje je i na svog brata, jer se ponaša u skladu s njegovim zapovijedima i onim šta on kaže."¹⁴⁵

Četvrti primjer. On je iz sure *Al-Isrā'*, vezan za komentar riječi Uzvišenoga: *Budi prema njima pažljiv i ponizan* (24.), gdje Al-Ġaṣṣās kaže: "Riječi Uzvišenoga: *Budi prema njima pažljiv i ponizan* su metafora, jer *poniznost* (*ḍull*) nema krila, niti se po tome opisuje, već se time željelo naglasiti *poniznost i pažnja prema roditeljima*, kao u versifikaciji Imru' al-Qaysa kad opisuje noć:

فَقُلْتُ لَهُ لِمَا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ
وَأُرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءً بِكُلِّكِلٍ

*Rekao sam vam da je glatka kao šipka,
širokih ramena, stasa visoka i vitka -*

¹⁴³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 29.

¹⁴⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 649.

¹⁴⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 501.

budući da noć nije gvožđe, niti ima bedra, ni prsa, već je to metafora, s kojom se želio sklad i uravnoteženost."¹⁴⁶

Pozivanje na *pravi smisao* i *metaforu*

Čitalac djela *Ahkām al-Qur'ān* će primijetiti da se Al-Ġaṣṣāṣ u brojnim područjima poziva na *pravi smisao* i *metaforu* (*ḥaqīqa* i *mağāz*), posebno prilikom izvođenja fikhskih propisa, zatim povodom stavova oprečnih odredbama njegovog mezheba te u vezi s pitanjima vjerovanja.

Primjer prve vrste, tj. pozivanja na pravi smisao i metaforu u području izvlačenja fikhskih propisa, jeste ono što je rekao u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *I ne ženite se sa ženama s kojima su se ženili očevi vaši* (Al-Nisā', 22.) u kojem je zahvatio upotrebu riječi *brak* (*nikāḥ*) sa stanovišta jezika navodeći tvrdnje jezikoslovaca da "*brak* u jeziku izvorno znači sastavljanje dviju stvari", nakon čega navodi stihove po kojima je "*naziv brak (nikāḥ) pravi smisao za spolni snošaj i metafora za ugovor*".

Nakon toga veli: "Nakon što se potvrdilo ono što smo istaknuli, da naziv obuhvata oboje zajedno, *ugovor* i *spolni snošaj*, potvrdila se i prosudba da naziv u jezičkoj zbilji označava sastavljanje dviju stvari. Sastavljanje može biti samo putem *spolnog snošaja* a ne i putem ugovora, jer se u sklopu ugovora ne ostvaruje sastavljanje, budući da je to zajednička izjava dvoje iz ugovornog čina, koja u zbilji ne podrazumijeva sastavljanje. Tim se potvrđuje da naziv *nikāḥ* ima pravi smisao *spolnog snošaja*, a metafora je za *ugovor*, a *ugovor* je nazvan *nikāḥom* zato što je osonova i sredstvo koje vodi do *spolnog snošaja*, što predstavlja nazivanje nečega tuđim imenom, a ono jeste njegov uzrok ili mu je blisko, kao što se npr. kosa s kojom se dijete rodi naziva *ʿaqīqa*, pa je potom i ovca, koja se kolje prilikom podrezivanja kose djeteta, nazvana *ʿaqīqa* i kao što se riječ *rāwiya* (*vodonoša*), koja je naziv i za devu koja nosi mješinu za vodu, počela koristiti za samu mješinu zbog veze i bliskosti s devom. Slično je s *kutkom* (*ġāʾiṭ*), nazivom za *skrovito mjesto* na zemlji, koji kao metafora može označavati i *ljudski izmet*, jer se naziv *skrovito mjesto* koristio kao naziv za mjesto gdje se može obaviti fiziološka potreba. Sličnih primjera je mnogo. Tako je i *brak* (*nikāḥ*) u zbilji naziv za *spolni snošaj*, shodno svojoj temeljenoj jezičkoj upotrebi, a primjenjuje se kao metafora i na *ugovor*, stoga što se putem njega, kao osnove i sredstva, stiže do *spolnog snošaja*. (...) Tako jasno postaje da naziv *nikāḥ* u pravom smislu označava *spolni snošaj*, a kao metafora označava *ugovor*." Ako je sve ovako kako smo rekli, riječi

¹⁴⁶ *Ahkām al-Qur'ān*, III, str. 256.

Uzvišenoga: *I ne ženite se sa ženama sa kojima su se ženili očevi vaši* pretpostavljaju spolni snošaj. Njima se propisuje zabrana spolnog snošaja s onom ženom s kojom je to imao otac. S obzirom na to da je *nikāḥ* naziv za spolni odnos, on se općenito odnosi i na dozvoljen i na zabranjen odnos, osim ako postoji dokaz da se ograničava na jedno od tog dvoga."¹⁴⁷

Kao primjer druge vrste, tj. pozivanja na pravi smisao i metaforu, prilikom prigovora stavovima drugačijim od stavova njegovog mezheba, može poslužiti ono što Al-Ġaṣṣāš ističe u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *obavite umru do hadža i zakoljite kurban do koga možete lahko doći* (Al-Baqara, 196.), kad kaže: "Ova povlastica s obavljanjem umre važi samo za onog ko nije iz Mekke, u skladu s Njegovim riječima: *To je za onoga ko nije iz Mekke*. Onaj ko živi u zoni između *miqāta* i Mekke nema pravo sukcesivnog obavljanja umre pa onda hadža (*tamattu'*), niti istovremenog obavljanja hadža i umre (*qirān*), stanovište je učenjaka našeg mezheba - jer, ako istovremeno obavi hadž i umru, ili samo umru, pogriješit će. Takav je dužan zaklati kurban, ali ne smije jesti njegovo meso, zato što se taj kurban ne kolje zbog *tamattu'* hadža već zbog počinjenja greške, budući da nema *tamattu'a* za onoga ko je iz tih mjesta, u skladu s riječima Uzvišenoga: *To je za onoga ko nije iz Mekke*. Od Ibn 'Umara se, pak, prenosi da je rekao: '*Tamattu'* je olakšica onome ko nije iz Mekke.'

Neki kažu: 'Ovo znači da oni koji nisu iz Mekke, nisu dužni pustiti krv ako čine *tamattu'*. Prema tome, oni *tamattu'* mogu obavljati bez kurbana'. Međutim, ono što se iz ovog ajeta jasno vidi suprotno je od onog što takvi vele, budući da je Uzvišeni rekao: *To je za onoga ko nije iz Mekke*, čime se u vidu ima *tamattu'*. Da se u vidu imao kurban, bilo bi rečeno: 'To je obaveza za onog ko nije iz Mekke'. Ako bi neko rekao: Moguće je da to znači: 'To je obaveza za onoga ko nije iz Mekke, zato što je tu partikula *li* došla na mjestu partikule *'alā*, kao kad Uzvišeni kaže: *Njima slijedi prokletstvo i najgora prebivalište* (Al-Ra'd, 25.), gdje partikula *li* ima smisao partikule *'alā*, mi mu odgovaramo: 'Nije moguće odvojiti riječ od njenoga stvarnog značenja i dati joj metaforičko značenje bez indikacije za takav postupak. Svako od ovih (jezičkih) sredstava ima svoj stvarni smisao. Stvarnost partikule *'alā* razlikuje se od stvarnosti partikule *li*, te nije moguće da joj se daje drugo značenje bez dokaza. Tako je i umra za žitelje krajeva udaljenih od Mekke, olakšanje kojim im Uzvišeni Allah otklanja teškoće, kakve bi imali da se poduhvataju posebnog putovanja za umru, a posebnog za hadž. Dozvolio

¹⁴⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 141-142.

im je da to svedu na jedno putovanje za oba obreda. Kada bi to bilo zabranjeno, vodilo bi teškoćama i izdacima za njih. Što se tiče stanovnika Mekke, za njih nema poteškoća niti posebne štete i kad umru obavljaju mimo vremena hadža.¹⁴⁸

Primjer treće vrste, tj. pozivanja na pravi smisao i metaforu, u vezi s nekim pitanjem iz područja vjerovanja naći ćemo u komentaru Allahovih (dž.š.) riječi: *Čekaju li oni da im Allahova kazna dođe iz vedra neba, i meleki* (Al-Baqara, 210.), kad kaže: "Ovo je jedan od manje jasnih ajeta za koji nam je Allah zapovijedio njegovo sravnavanje s Njegovim jasnim riječima: *On tebi objavljuje Knjigu. U njoj su ajeti jasni, a oni su glavnina knjige, a drugi su manje jasni. Oni čija su srca pokvarena, željni smutnje i svog tumačenja, slijede one što su manje jasni* (Āli 'Imrān, 7.). On je manje jasan po tome što se *dolazak* (ityān) može shvatiti s pravim smislom, a može se pretpostaviti i da se njime misli na Allahovu *zapovijed* i isticanje Njegovih jasnih znakova, kao u Njegovim riječima na drugom mjestu: *Zar oni čekaju da im meleki dođu, ili kazna Gospodara tvoga, ili neki predznaci od Gospodara tvoga* (Al-An'ām, 158.). Svi ovi ajeti su manje jasni i sadrže u sebi ono što Uzvišeni naglašava u riječima: *ili će tvoj Gospodar doći* (aw ya'tiya Rabbuka), budući da Uzvišenom Allahu nije svojstven dolazak i odlazak, niti premještanje ili silazak, jer su to svojstva tijela i aspekti pojavnosti. U jednome jasnom ajetu Uzvišeni kaže: *Niko nije kao On* (Al-Šūrā, 11.). Ibrahimu (a.s.) je kretanje i premještanje zvijezda načinio kao dokaz pojavnosti, koji je on iznosio svome narodu kao argument. Uzvišeni Allah kaže: *To su naši dokazi koje donosimo Ibrahimu za narod njegov* (Al-An'ām, 83.), znači - u pojavnosti zvijezda i tijela. Allah je neizrecivo daleko od onog što tvrde oni koji Allaha upoređuju sa stvorenjima.

Ako bi neko pitao: 'Može li se reći: 'Došao je tvoj Gospodar', sa smislom 'Došla je Njegova Knjiga', ili: 'Došao je Njegov Poslanik' ili slično tome, odgovaramo mu: 'To je metafora. Metafora se upotrebljava samo na mjestu gdje postoji dokaz koji ukazuje na njen smisao. Uzvišeni je rekao: *Pitaj grad u kojem smo boravili i karavanu s kojom smo došli* (Yūsuf, 82.), pri čemu se mislilo na stanovnike grada. Rekao je i: *One koji budu Allaha i Poslanika Njegova vrijeđali* (Al-Ahzab, 57.) što znači - Allahove odabranike. Metafora se upotrebljava na mjestu na kojem može počivati smisao kad se upotrijebi, ili u nečemu što za slušaoca neće imati nejasno značenje.¹⁴⁹

¹⁴⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 348-349.

¹⁴⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 385-386.

Neka pravila koja se tiču *pravog smisla i metafore*

Na prethodnim primjerima čitalac će primijetiti da Al-Ğaššās postavlja važna pravila koja treba uzeti u obzir prilikom pozivanja na pravi smisao i metaforu. S ciljem da upotpunimo izlaganje o tom pitanju, a iz opreza da ne duljimo, naznačena pravila ćemo samo sumarno nabrojati.

Prvo pravilo: "Nije dozvoljeno riječ odvojiti od stvarnog značenja i dati joj metaforičko značenje, osim ako postoji indikacija koja ukazuje na smisao."¹⁵⁰

Drugo pravilo: "Metafora se upotrebljava na mjestu za koje postoji dokaz da se tu upotrebljava ili u nečemu što za slušaoca neće imati nejasno značenje."¹⁵¹

Treće pravilo: "Jedna te ista riječ ne može istovremeno imati pravi smisao i biti metafora, niti može bi istovremeno jasan izraz i aluzija."¹⁵²

Četvrto pravilo: "Nije dozvoljeno korištenje neke metafore, a da je Arapi nisu čuli, ili da je šeriat nije usvojio."¹⁵³

2. Poređenje (al-tašbih)

Jedan od aspekata stilistike na koje je Al-Ğaššās obratio pažnju u tefsiru jeste *poređenje (al-tašbih)*. Međutim, pažnja koju je posvetio ovom aspektu stilistike ne može se uporediti s pažnjom koju je posvetio *pravom smislu i metafori*, ni sa stanovišta obima niti dubine analize, jer je *poređenje* neuporedivo manje zastupljeno. Preciznije, Al-Ğaššāsovo bavljenje ovim aspektom stilistike svodi se na formu ukazivanja na to da u nekim ajetima iz Kur'ana ima poređenja, a da o tome ništa detaljno ne kaže, niti se na to poziva, za razliku od razmatranja pravog smisla i metafore, prilikom izvlačenja fikhskih propisa, posebno povodom stavova oprečnih njegovim stavovima o raznim fikhskim pitanjima.

Primjer onog što se ovim povodom može spomenuti jeste sadržaj komentara riječi Uzvišenoga: *Allah njih izvrgava poruzi i podržava ih da u svom nevjerništvu lutaju* (Al-Baqara, 15), u kojem interpretira nekoliko vrsta tumačenja ovog ajeta i ističe: "Kažu: 'To je tako iznio Uzvišeni Allah, putem poređenja, a to znači da, s obzirom na to da se njima vraćaju posljedice od poruge i za njih se vežu, da se upravo njima rugalo'. Kažu i: 'Ako im je odgođeno na ovom svijetu i nije ih odmah

¹⁵⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 348.

¹⁵¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 386.

¹⁵² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 468.

¹⁵³ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 188.

stigla kazna, kao ostale mnogobošce, pa su tim odlaganjem obmanuti, to je bio neki vid poruge na njihov račun."¹⁵⁴

Takav primjer je i ono što ističe u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *Ako ih otpustite prije nego što ste u odnos s njima stupili, a već ste im vjenčani dar odredili* (Al-Baqara, 237.), gdje kaže: "Pod pojmom *farāḍtum* ovdje se misli na određivanje iznosa vjenčanog dara i njegovo definisanje ugovorom. Otuda se i visine zekata na deve (*farā'id al-ibīl*) propisuju u skladu s brojem deva i starošću. Ovdje je ta procjena nazvana *razrezivanjem* (*farq*) zbog poređenja s razrezom na strelici koji se raspoznaje od ostalog. Sličan je put ustanovljenja mjera i u drugim stvarima, na čijim osnovama je nastalo raspoznavanje tih od preostalih količina."¹⁵⁵

Slično je i s onim što nalazimo u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *Kazna za one koji protiv Allaha i Poslanika Njegova vojuju i koji nered na Zemlji čine* (Al-Mā'idā, 33.), čijim povodom ističe da u tom ajetu ima i metafore i poređenja, ističući: "Njegove riječi *koji protiv Allaha vojuju* su metafora, a ne pravi smisao, jer nije svojstveno Allahu da ratuje. To podrazumijeva dva smisla: jedan je to što su oni koji javno izlaze, pokazuju oružje i presjecaju put, u istom rangu s onima koji se bore protiv drugih bore, pa su nazvani tako putem poređenja s onima koji se bore protiv drugih ljudi, kao što je Uzvišeni rekao: *Zato što oni rade protiv Allaha i Poslanika Njegova, a onoga ko radi protiv Allaha i Poslanika* (Al-Anfāl, 13.) i: *Oni koji se suprotstavljaju Allahu i Poslaniku Njegovu* (Al-Muḡādala, 20.). Smisao *rada protiv* (*mušāqqā*) ovdje je to da svaki od dvojice ide na svoju stranu i radi protiv svog druga, a smisao *suprotstavljanja* (*muḡādda*), da svaki od dvojice ide do krajnosti u razdvajanju. To ne može biti svojstveno Uzvišenom Allahu, jer On nije na nekom određenom mjestu na kojem radi protiv ili se suprotstavlja, niti je moguće razilaziti se i odvajati se od Njega. Tu se radi o poređenju sa zavađenima, jer se svaki od dvojice našao na nekoj strani ili mjestu nasuprot drugome. Ovo je stilski izraz za ispoljavanje razmirice i suprotstavljenosti. Slično i u riječima Uzvišenoga: *oni (koji) rade protiv Allaha*, treba pretpostaviti da su tako opisani po tome što su uspoređeni s onima koji ispoljavaju suprotstavljenost drugima i bore se protiv njih.

Ta grupa je tako nazvana zbog izlaska s isukanim oružjem, uvjerena u svoju moć, da bi kršila zapovijedi Uzvišenog Allaha i radila ono što je zabranjeno. Tako nije nazvan svao ko griješi prema Allahu, jer

¹⁵⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 30.

¹⁵⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 527.

nije svako u takvom rangu sprečavanja i pretjerivanja kao što je otimanje imovine i presijecanje puta. Moguće je da se ovdje misli općenitije, na one koji rade protiv Allaha i Njegovih odabranika, kao kad je Uzvišeni rekao: *One koji Allaha i Poslanika Njegova budu vrijeđali* (Al-Aḥzāb, 57.), što znači: vrijeđali Allaha i Njegove odabranike. To sve skupa znači, ukoliko rade protiv Allahovog Poslanika, oni su odmetnici koji ispoljavaju suprotstavljenost Allahovom Poslaniku (s.a.v.s.).¹⁵⁶

3. Aluzija (*al-kināya*)

Jedan od aspekata stilistike, koje je zahvatio Al-Ġaṣṣās, jeste i *aluzija* (*al-kināya*). Ona u jeziku izvorno znači *sakrivanje* (*satr*). Kad se nešto *aludira*, to se donekle *prikriva*. Neki učenjaci su aluziju definisali kao "izražavanje pogrđnog značenja finim riječima, nečega prljavoga čistim, jer Arapi između sebe, obično, ne kriju ništa osim onog čije spominjanje izaziva gnušanje". Drugi su je definisali kao "prelazak s jasnog izraza o nečemu na nešto što mu je približno i obuhvatanje njime onoga što je nužno".¹⁵⁷

Prilikom čitanja djela *Aḥkām al-Qur'ān* naći ćemo brojna mjesta na kojima Al-Ġaṣṣās ukazuje na prisustvo aluzije, a mi ćemo navesti samo tri:

Prvo mjesto je ono gdje nalazimo komentar riječi Uzvišenoga: *Zato se sada sastajte s njima* (Al-Baqara, 187.), gdje kaže: "Riječi Uzvišenoga *Zato se sada sastajte s njima* su dozvola za spolno općenje koje je bilo zabranjeno za noći dok post traje. *Mubāšara* (riječ upotrijebljena u ajetu) je međusobni dodir dviju (ljudskih) koža, a ovdje je to aluzija na spolno općenje. Zayd ibn Aslam je rekao: 'To je ljubavna igra i spolno općenje.' Za *sastajanje* je jednom prilikom rekao: 'To je dodir kože s kožom.' Al-Ḥasan je rekao: '*Sastajanje* je *spolni snošaj* (*nikāḥ*),' a Muğāhid je rekao da je to spolno općenje, poput onog što se navodi u riječima Uzvišenoga: *S njima ne smijete imati snošaja dok ste u i'tikāfu u džamijama* (Al-Baqara, 187.)."¹⁵⁸

Drugo mjesto je označeno Al-Ġaṣṣāšovim komentarom riječi Uzvišenoga: *Vaše žene su njive vaše i vi njivama vašim prilazite kako hoćete* (Al-Baqara, 223.), gdje kaže: "*Njiva* (*ḥarṭ*) je oranica, a na ovom mjestu je upotrijebljena kao aluzija na spolno općenje. Žene su nazvane *njivama* jer su one oranice u koje se polaže sjeme buduće djece. Kad

¹⁵⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 508.

¹⁵⁷ O tim definicijama vidjeti: 'Abd al-Qādir Ḥusayn, *Al-Qur'ān wa al-ṣuwar al-bayāniyya*, II, str. 259.

¹⁵⁸ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 276.

Uzvišeni kaže: *vi njivama vašim prilazite kako hoćete*, to znači da se dozvola spolnog snošaja svodi na prodiranje u vulvu budući da je to mjesto *zaoravanja*.¹⁵⁹

Treće mjesto donosi osvrt na suru *Al-Nisā'*, preciznije kazano, komentar riječi Uzvišenoga: *Kad neka od žena vaših blud počini, zatražite da to protiv njih četverica od vas posvjedoče* (*Al-Nisā'*, 15.) i Njegovih riječi: *A ako dvoje to učine, izgrdite ih* (*Al-Nisā'*, 16.) gdje, pozivajući se na prisustvo aluzije u njima, kritikuje ono što se u vezi s objavljivanjem dva ajeta prenosi od Al-Hasana al-Bašrija: "U vezi sa njihovim redoslijedom postoje dva stava. Jedan je onaj koji se prenosi od Al-Hasana, da je ajet: *A ako dvoje to učine, izgrdite ih* objavljen prije ajeta: *kad neka od žena vaših blud počini*, a nakon toga je naređeno da se čita poslije njega, kao da je *grdnja dvoma* zajednička kazna za oboje prestupnika, nakon koje slijedi zatvor za ženu. To je daleko od mogućeg, jer je zamijenica *to* u riječima Uzvišenoga: *A ako dvoje to učine*, aluzija i nužno je da ima nešto vidljivo što je spomenuto u saopćenju ili kao konkretno poznato sagovorniku, a u riječima Uzvišenoga: *A ako dvoje to učine, izgrdite ih*, nema znaka koji dokazuje da se ima u vidu blud. Aluzija se ovdje može odnositi samo na blud čije je spominjanje prethodilo u prvom ajetu, a da ne aludira na blud, iskaz ne bi bio korektan niti bi mogao saopćiti željeno. To željeno ovdje nije u rangu s onim što se želi riječima Uzvišenog: *Ništa živo na njenoj površini neće ostaviti* (*Al-Fatir*, 45.) i Njegovim riječima: *Mi smo ga objavili u noći Kadr* (*Al-Qadr*, 1.), jer se iz samog objavljivanja podrazumijeva Kur'an, a iz ukupnog smisla riječi Uzvišenoga: *Ništa živo na njenoj površini neće ostaviti*, razumije se da se radi o Zemlji. Dakle, da bi se nešto željeno izrazilo aluzijom, neophodna je oznaka stvarnog stanja i znanje sagovornika o tome šta se time želi. Ako se u obzir uzme vidljivo u govoru te neupitnost da redoslijed značenja ajeta bude u skladu s redoslijedom riječi, proizlazi da su dva ajeta objavljena zajedno, ili da je onaj o grdnji objavljen nakon onog o zatvaranju žene ako se grdnjom u vidu ima ista žena koja se ima u vidu u vezi sa zatvaranjem. Drugi stav je onaj koji se prenosi od Al-Suddija, da su riječi Uzvišenoga: *A ako dvoje to učine, izgrdite ih*, propis, prvenstveno za neudate žene i neoženjene muškarce, a prvi ajet za udate ili udavane žene, samo što ovakav stav zahtijeva specificiranje izraza bez dokaza, što nije dozvoljeno nikome, ako postoji mogućnost upotrebe oba izraza u njihovom stvarnom značenju. Bez obzira na to koja od mogućnosti tumačenja normi i redoslijeda ovih ajeta bila odabrana, među učenjacima

¹⁵⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. I, str. 425.

nema razilaženja oko toga da su dva propisa koji se odnose na počinioce bluda derogirana."¹⁶⁰

4. Podudarnost (*al-mušākala*)

To je jedan od aspekata tropologije. Stilističari su je definisali kao "isticanje nečega riječju kojom se označava nešto drugo, po tome što se to našlo pored toga drugog, bilo objektivno ili po procjeni".¹⁶¹ Al-Ğaššāš ju je nazvao "susretom riječi s nekom sličnom riječju i uparivanjem s njom".¹⁶²

Na primjer, u komentaru riječi Uzvišenoga: *Allah ih izvrgava poruzi* (Al-Baqara, 15.), dok izlaže ovaj aspekt stilistike, ističe: "Tako su i riječi Uzvišenoga *Allah ih izvrgava poruzi* metafora kojom se iskazuje više smislova. Na jednoj strani je susret riječi sa sličnom, premda ne istog značenja, kao i u riječima Uzvišenoga: *Nepravda se može uzvratiti istom mjerom* (Al-Šūrā, 40.). Drugi smisao se sastoji u tome što se zlo susrelo s dobrim pa, pošto se dobro našlo naspram zla, na njega se prelijeva značenje prvoga. U riječima Uzvišenoga: *Onima koji vas napadnu uzvratite istom mjerom* (Al-Baqara, 194.) drugi sudionik iz para nije napadač. U riječima Uzvišenoga: *Ako hoćete da na nepravdu uzvratite, onda učinite to samo u onolikoj mjeri koliko vam je učinjeno* (Al-Nahl, 126.), prvo nije nepravda, već u susretu s onim što je označeno takvom riječju postaje podudarno i upareno. Arapi reknu: 'Nagrada za nagradu', premda prvo nije nagrada. Pjesnik veli:

أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا
فَجْهَلٌ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

*Pretvara se da nas zaboravio
niko od nas ga nije pozdravio*

gdje je jasno da se ne hvali grubo ponašanje, ali je ono došlo nasuprot drugoj parnoj riječi."¹⁶³

Slične naravi je i ono što Al-Ğaššāš ističe povodom završetka sure *Al-Baqara*, odnosno u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *Gospodaru naš, ne kazni nas ako zaboravimo ili što nehotice učinimo* (Al-Baqara, 286.) gdje kaže: "Zaborava ima dvije vrste. Jedna vrsta je kad je čovjek u situaciji da uradi nešto što se lahko zaboravlja te je poželjno ispričati se ako dođe do kakvog prekršaja iz nehata. Druga vrsta je kad zaborav ima

¹⁶⁰ *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 134.

¹⁶¹ Al-Ğurğānī, *Al-Išārāt wa al-tanbihāt fī ʿilm al-balāġa*, str. 267.

¹⁶² *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 30.

¹⁶³ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 29-30.

smisao ostavljanja onog što je naređeno, zbog sumnje koja iskrse ili zbog nedovoljnog razumijevanja, makar se predmetni čin i ne desio kao rezultat zaborava, pa je poželjno od Allaha tražiti oprost za djela počinjena na ovakav način. Zaborav u smislu ostavljanja poznat je u jeziku. Uzvišeni kaže: *zaboravljaju Allaha pa je i on njih zaboravio* (Al-Tawba, 67.), što znači: ostavili su Allahovu (dž.š.) zapovijed i ne zaslužuju nagradu. Zaborav je ovdje pripisan Allahu po osnovi susretanja i uparivanja, kao i u riječima Uzvišenoga: *Nepravda se može uzvratiti istom mjerom* i Njegovim riječima: *Onima koji vas napadnu uzvratite istom mjerom.*"¹⁶⁴

5. Konciznost (*al-iğāz*)

Među aspektima stilistike ne koje je Al-Ğaššās obratio pažnju i njome dokazivao da je Kur'an Objava Uzvišenog Allaha našla je mjesto i *konciznost (al-iğāz)*. Nju su neki stilističari definisali kao "reduciranje govora bez povrede smisla" ili "izražavanje opsežnog smisla malim brojem riječi".¹⁶⁵

Jedan od primjera na čijim osnovama možemo vidjeti domete Al-Ğaššāsovog zanimanja za zastupljenost ove stilske forme u Kur'anu jeste ono što je napisao u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *A ako je opet pusti, ona mu se ne može vratiti što se neće za drugoga muža udati* (Al-Baqara, 230.), gdje kaže: "Riječi Uzvišenoga: *A ako je opet pusti, ona mu se ne može vratiti što se neće za drugog muža udati* ukomponovano je nekoliko značenja. Jedno značenje je zabrana da se (žena) uda za onog ko ju je s tri izrijeka otpustio sve dok se ne uda za drugoga; drugo značenje je da kao uvjet uklanjanju zabrane onome ko je izrekao trostruko otpuštanje propisuje i ugovor i spolni snošaj zajedno, jer je *nikāḥ* u pravom smislu spolni snošaj, a spominjanje supružnika ukazuje na ugovor. Ovo bi bila konciznost i reduciranje na razumljivu aluziju koja zamjenjuje ono što sadrži jasan izraz. Od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) su sačuvane jasne predaje o tome kako otpuštena žena nije dozvoljena prvome dok s njom spolni snošaj ne imadne njen drugi zakoniti muž.""¹⁶⁶

Slično je i ono što Al-Ğaššās navodi u komentaru riječi Uzvišenoga: *Redovno namaz obavljajte, naročito onaj krajem dana (wusṭā), i pred Allahom ponizno stojte* (Al-Baqara, 238.), kad kaže: "Riječi Uzvišenoga: *i pred Allahom ponizno stojte* sadrže naredbu da se

¹⁶⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 652.

¹⁶⁵ O ovim definicijama vidjeti: 'Abd al-Qādir Ḥusayn, op. cit. str. 177-178.

¹⁶⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 472.

mirno stoji. Nakon što je riječ *ponižnost* (*qunūt*) bila naziv za *pokornost* (*tāʿa*), ustanovljeno je da su sve radnje u namazu *pokornost*, da pokornosti nije lišena nijedna radnja, tim prije što *ponižnost* znači i *ustrajnost* u nečemu. Tome je pridodana zabrana razgovora, koraćanja, ležanja, jela, pića i svake druge radnje koja nije sukladna pokornosti. Nakon što je riječ obuhvatila ustrajnost u pokornostima koje čine radnje u namazu te zabranu da se one prekidaју drugim radnjama koje nisu sukladne pokornosti i ustrajnosti u njoj, uključila je u sebe i ustrajnost u skrušenosti i smirenosti, jer sama riječ i to obuhvata. Tako je ova riječ, unatoč malom broju fonema u svome sastavu obuhvatila sve radnje u namazu, sve što se izgovara (*dīkr*), sve obavezne (*mafrūḍ*) i preporučene (*masnūn*) dijelove, podrazumijevajući zabranu svih radnji u kojima nema manifestacije pokornosti."¹⁶⁷

Dokazivanje *konciznošću* i *stilom* da je Kur'an Allahov (dž.š.) govor

Jedna od ljepota i vrlina Al-Ġaṣṣāṣovog stila jeste to što je on konciznošću kur'anske riječi i stilistikom zastupljenom u Kur'anu, zajedno s njegovom jezgrovitosti te mnogostrukim smislovima, dokazivao da je Kur'an Allahova (dž.š.) Objava, da nije djelo čovjeka. Takav primjer je ono što je napisao u komentaru ajeta o dugovanju, gdje opširno tumači njegove detaljne poruke vezane za raznovrsne fikhske propise i pitanja. Prilikom prolaska kroz poruke riječi Uzvišenoga: *koje prihvatite kao svjedoke* (Al-Baqara, 282.) detaljno govori o uvjetima koje trebaju ispunjavati svjedoci. Tim povodom veli:

"Ovo su te tri stvari koje smo isticali. Pravednost, odsustvo osumnjičenosti i nesklonost zaboravljanju bitni su uvjeti svjedočenja. Sve su ih obuhvatile riječi Uzvišenoga: *koje prihvatite kao svjedoke*. Treba sagledati mnoštvo tih smislova i korisnih uputstava o propisima koji su obuhvaćeni riječima Uzvišenoga: *koje prihvatite kao svjedoke*, uprkos malom broju slova, zahvaljujući njihovom stilskom poretku, konciznosti i vidljivim značenjima. Sve što smo istakli o značenjima tih riječi, preuzeto iz stavova ranijih i kasnijih generacija učenjaka, zajedno s njihovim poniranjem u značenja riječi i nastojanjem da budu saglasna sa sadržinom pojma, uz činjenicu da ih izraz podrazumijeva, dokazuje da je to govor Uzvišenog Allaha. Prvenstveno stoga što nije u moći stvorenja ustanovljenje riječi koje bi obuhvatile značenja, dokaze, smislove i mudrosti koje obuhvataju ove riječi, uprkos njihovoj sažetosti

¹⁶⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 545.

i malom broju slova. Dakako, ostalo je još mnogo toga od njihovih značenja koja naša znanja nisu obuhvatila, što će zahtijevati još mnogo truda i vremena da se o njima piše. Allaha molimo da nas pomogne da saznamo mudrosti i poruke Njegove Knjige, da Mu budemo sasvim privrženi.¹⁶⁸

Stilsko poređenje u Al-Ğaššāšovom tefsiru

Jedna od vrlina Al-Ğaššāšovog tefsira je i to što je u njemu dotaknuto i stilsko poređenje. U to se možemo uvjeriti na osnovama komentara ajeta: *U odmazdi vam je opstanak, o razumom obdareni, da biste se ubijanja okanili* (Al-Baqara, 179.), gdje, nakon što je izložio propise i poruke koje obuhvata ovaj ajet, Al-Ğaššāš veli: "Za nekog mudraca se ističe da je rekao: 'Ubiti dio znači oživjeti cjelinu', a za drugoga da je rekao: 'Ubistvo umanjuje ubijanje', i: 'Više ubijajte (misli se na zakonsku smrtnu kaznu) da bi se smanjilo ubijanje.' To su izreke izgovorene kroz usta mudraca i učenjaka, a njima su komentarisane riječi Uzvišenoga *U odmazdi vam je opstanak*. Međutim, ako se ovo dvoje uporedi jedno s drugim, vidjet će se da je među njima velika razlika sa stanovišta stilistike i uporišta u smislu. To se prilikom razmatranja manifestuje u nekoliko formi. Jedna se sastoji u tome što riječi Uzvišenoga *u odmazdi je opstanak* mogu zamijeniti izreke: 'Ubiti dio znači oživjeti cjelinu' i 'Ubistvo umanjuje ubijanje.' Unatoč malom broju riječi, a i zbog toga što su izreke mudraca manjkave, ima značenjski potreban smisao, bez kakvoga govor ne može, a kakvoga nema u izrekama mudraca. U riječima Uzvišenoga je spomenuto ubistvo kao čin pravde tako što je istaknuta odmazda s kojom je povezan cilj zbog kojeg je odmazda propisana, a to je opstanak. Izreke mudraca: 'Ubistvo umanjuje ubijanje', 'Ubiti dio znači oživjeti cjelinu' i 'Ubistvo otklanja ubijanje', ako se shvate u pravom smislu, značenje im nije ispravno, jer svako ubistvo nema navedene kvalifikacije. Ubistvo koje je rezultat nasilja i nereda nema takvu poziciju ni tretman. Pravi smisao ovih izreka je neupotrebljiv, a njihovoj metafori je potreban kontekst i pojašnjenje s naglaskom na onom ubistvu koje znači oživjeti cjelinu. To je govor manjkavog saopćenja, izokrenutog smisla, nedostatan u oblikovanju propisa. Dotle, Allahove riječi *U odmazdi vam je opstanak* same po sebi su dovoljne da izraze poruku na osnovu pravog smisla koji oblikuju unatoč malom broju fonema. Nije li očigledno da riječi

¹⁶⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 620-621. Iz navedenih riječi se vidi Al-Ğaššāsova skromnost, jer je samo naznačenom dijelu ajeta o dugovanju posvetio više od deset gusto ispisanih stranica.

Uzvišenoga: *u odmazdi vam je opstanak* sadrže manje slova nego izreke mudraca: 'Ubiti dio znači oživjeti cjelinu', 'Ubistvo umanjuje ubijanje' ili 'Ubistvo otklanja ubijanje!'

S druge strane, tumačenje riječi Uzvišenoga: *u odmazdi vam je opstanak*, pokazuju nadmoćnost u odnosu na izreku mudraca: 'Ubistvo umanjuje ubijanje' i 'Ubistvo otklanja ubijanje' po tome što u izreci ima ponavljanja riječi, premda je ponavljanje smisla u različitim riječima u stilistici ljepše. Nije li očigledno da je autentičnije ponavljanje istog smisla putem dviju različitih riječi u istom iskazu, nego kad se kaže jednom riječju, što se može vidjeti na primjeru riječi Uzvišenoga: *i sasvim crnih - wa ġarābīb sūd* (Fāṭir, 27.), kao i riječima pjesnika:

وَأَلْفَى قَوْلَهَا كَذِبًا وَمِينًا

Završila je priču neistinom i laži -

u kojima se isti smisao ponovio putem dvije riječi, a to je ljepše nego kad se ponavlja ista riječ. Dakle, u riječima Uzvišenoga: *U odmazdi vam je opstanak* nema ponavljanja iako se jasno ističe da je izvršeno ubistvo, jer samo isticanje odmazde to podrazumijeva. Očigledno je da se odmazda pojavljuje tako što joj prethodi ubistvo od strane onog prema kome se vrši odmazda. Dotle se u izrekama mudraca ubistvo se spominje riječima, a to je nedostatak u stilistici. Ponavljanje smisla putem različitih riječi je po svemu, kako se čini onom ko to posmatra, bliskije prilikom tumačenja Kur'ana, kako sa stanovišta njegovog stila, tako i s obzirom na slabosti ljudskoga govora, jer u govoru i najrječitijih nema nakupljanja mnoštva značenja u malom broju jednostavnih riječi, kao što ga ima u govoru Uzvišenog Allaha.¹⁶⁹

¹⁶⁹ *Aḥkām al-Kur'ān*, I, str. 194-195.

Četvrti princip

NAROČITA BRIGA O ISLAMSKOM PRAVU I NJEHOVIM PROPISIMA

Uvod

Prije nego krenemo s osvjetljavanjem Al-Ğaššāsove metodologije sa stanovišta fikha i propisa, opravdanim nam se čini da u ovom uvodu iznesemo kratku definiciju *fikha* prema njegovim zadacima.

Fikh sa stanovišta jezika je *duboko i prodorno razumijevanje* na osnovama kojeg se spoznaju ciljevi iskaza i postupaka, kao što stoji u riječima Uzvišenoga: *Pa šta je tim ljudima!? Oni kao da ne razumiju šta im se govori!* (Al-Nisā', 78.), i Njegovim riječima: *Mi smo za Džehennem mnoge džine i ljude stvorili: oni pameti imaju, ali njima ne shvataju* (Al-A'raf, 179.).

To bi bilo jezičko značenje riječi *fikh*. Ni kao stručni izraz u krugu učenjaka, on se mnogo ne razlikuje od jezičkog značenja, premda mu se opća širina donekle svodi na nešto posebno. Tako je *fikh* kod njih naziv za "nauku o praktičnim islamskim propisima izvedenu iz pojedinačnih poruka Kur'ana".¹

Prema tome, predmet *fikha* se sastoji iz dva dijela: jedan dio čini nauka o praktičnim islamskim propisima, što znači da načela vjerovanja (vjerovanje da je Bog jedan, vjerovanje u poslanstvo Allahovih poslanika i njihovo dostavljanje ljudskom rodu Allahove, dž.š., Objave, vjerovanje u Sudnji dan i ono što je povezano s njim) ne ulazi u sadržaje označenja riječi *fikh* kao stručnog naziva. Drugi dio predmeta čini nauka o pojedinačnim porukama iz Kur'ana, Vjerovjesnikovog sunneta i ostalih islamskih zakonskih izvora, o svakom pojedinom problemu koji se nađe u predmetu ove discipline.

Predmet *fikha* kao nauke je prosuđivanje o svakoj pojedinosti iz ukupnog zbira postupaka ljudi, kao dozvoljenom ili zabranjenom postupku, pokuđenom ili obaveznom. *Fikh* je, dakle, put do raspoznavanja onoga šta je dozvoljeno, a šta zabranjeno i tumačenje

¹ U vezi s jezičkom i terminološkom definicijom riječi *fikh* vidjeti: Muḥammad Abū Zahra, *Uṣūl al-fiqh*, str. 4.

Allahovog (dž.š.) zakona koji je objavio da ga se ljudi pridržavaju, da se vladaju u njegovim granicama, da kroče prema njegovim uputstvima, jer on iscrtava najpouzdaniji plan ponašanja čovjeka u svim područjima života, tako da čovjek zaštiti svoj interes, izbjegne mjesta spoticanja, usmjeri se prema onome što je ispravno i odvрати se od nepravde, pokvarenjaštva i zbrke.

Zbog toga se *fikh* smatra jednom od temeljnih islamskih nauka, kao što se ubraja i među najpoznatije i najrasprostranjenije nauke. On je povezan sa svim ljudima tokom života po tome što se praktično primjenjuje na stvarne prilike. Zbog toga je, za razliku od drugih islamskih nauka, potrebno da ga poznaje svaki musliman, jer putem njega se ostvaruje ispunjavanje strogih dužnosti od strane svakog obaveznika, kao što se pomoću njega spoznaju štetna i pogubna djela kojih se treba kloniti, kao što su ubistvo, blud, pijenje opojnih pića, trošenje na nedozvoljen način zarađene opskrbe, laž, prevara i slični gnusni postupci, a sve to da bi čovjek organizovao svoj život u odnosu na sebe samoga, u odnosu na Stvoritelja, u odnosu na društvo, na način koji može donijeti sreću, mir i častan život svakom pojedincu kao članu ljudske zajednice.

Fikh se počeo pojavljivati već s razdobljem Vjerovjesnikovog (s.a.v.s.) poslanstva i objavljivanja Objave. Vjerovjesnik je svoje oduševljenje fikhom iskazao riječima: "Kome Allah želi dobro, učini ga sposobnim da duboko razumijeva vjeru."² Muslimani su u vrijeme Allahovog Poslanika (s.a.v.s.) fikhske odredbe iz Kur'ana razumijevali po jezičkoj intuiciji, a o onome što im se činilo teško tražili su objašnjenje od Allahovog Poslanika (s.a.v.s.).³

Nakon Vjerovjesnikove (s.a.v.s.) smrti, njegovim drugovima su iskrsele nove situacije i problemi koje su od vjernika zahtijevali da o njima zakonski ispravno i pravedno prosuđuju. Zato su praktikovali samostalno iznalaženje rješenja i izvođenje prosudbi, u svjetlu načela sadržanih u Allahovoj (dž.š.) Knjizi i Vjerovjesnikovom (s.a.v.s.) sunnetu. Za vremena Poslanikovih (s.a.v.s.) drugova, sabirani su pogledi, tvrdnje i predaje znamenitih fakiha, tako da je aktivnost počela sličiti zasebnim fikhskim naučavanjima ili školama, što se u istoj formi i dinamici prenijelo i na tabi'ine. Fakihi iz generacije tabi'ina su doprinijeli pružanjem svojih dodatnih rješenja i zaključaka. Među

² Hadis je muttafaq 'alayh. Prenose: Al-Buḥārī (*Al-Šaḥīḥ*, I, str. 68., Kitāb: *Al-ʿIlm*, Bāb: *Man yuridillāh bihi ḥayrān yfaqqihhu fī al-dīn*, br. 67.) i Muslim (*Al-Šaḥīḥ*, VII, str. 105., Kitāb: *Al-Zakāh*, Bāb: *Al-Nahy ʿan al-masʿala*, br. 1.037), u oba slučaja preuzet od Muʿāwiye ibn Abi Sufyāna.

³ Al-Ḍahabī, *Al-Taʾsīr wa al-mufasssīr*, II, str. 432. i dalje.

tabi'ima su se, od polovine 1/7. do 2/8. stoljeća, pojavili fakihi korifeji, istaknuti mudžtehidi. Proslavljeno je bilo Sedam medinskih fakiha,⁴ zatim znameniti fakihi iz Mekke, Basre, Kufe, Egipta, Šama i drugih dijelova islamskog svijeta. Tokom 2/8. stoljeća su se pojavili veliki predvodnici (*imāmi*) zasebnih naučavanja (*madhab*), kakvi su bili Abū Ḥanifa, Mālik ibn Anas, Al-Šāfi'ī, Al-Awzā'ī, Sufyān al-Ṭawrī, Al-Layṭ ibn Sa'd i drugi. Nakon njih, u 3/9. stoljeću, došli su drugi znameniti prvaci, kao Ishāq ibn Rāhawayh, Dāwūd al-Ẓāhirī, Ibn Ḡarir al-Ṭabarī i dr.⁵

Ovi znameniti prvaci su sebi iscrtavali jasne planove idžtihada i crpljenja izvora obavljajući tako veličanstven posao, a oko njih su se svijali njihovi đaci i studenti. Sticali su brojne saradnike i sljedbenike. Ljudi su im se obraćali za mišljenje i prosudbu i počeli se vladati po njihovom naučavanju. Sabirali su njihove tvrdnje, bilježili predaje o njihovim pogledima. Svim zasebnim naučavanjima nije bilo suđeno da prežive, već su se neka zagubila, kao što je bilo s naučavanjem Al-Awzā'ija, Al-Layṭa ibn Sa'da, Ibn Rāhawayha, Dāwūda al-Ẓāhirija, Ibn Ḡarira al-Ṭabarija, dok su drugi preživjeli, jer su se mudžtehidovi saradnici i đaci davali na pružanje podrške predvodniku, pronošnje njegovog naučavanja, prečišćavanje, dopunjavanje, pozivanje u naučavanje dodajući i nove poglede vezane za nova iskustva. Krenuli su u istraživanje naučavanja, podržavanje dokazima i argumentima, iscrtavanje kompletnih planova s pravilima i osnovama za izvođenje novih odredbi. Na ovaj period se primjenjuje naziv *doba upotpunjavanja i dozrijevanja*, ili *doba prvaka mudžtehida*, ili *doba započinjanja mezheba*.⁶

Četvrto/deseto stoljeće, u kojem je rođen i rastao Al-Ġaṣṣās, jeste doba žive aktivnosti i stabilizovanja zasebnih fikhskih naučavanja, već rasprostranjenih širom islamskog svijeta. Tokom tog razdoblja, sljedbenici svih naučavanja su nastojali pronijeti svoje naučavanje

⁴ *Sedam fakiha* je naziv koji se odnosi na sedam učenjaka tabi'ina koji su u isto vrijeme živjeli u Medini, a većinom su bili unuci i sinovi ashaba. To su: Sa'id ibn al-Musayyab, 'Urwa ibn al-Zubayr, Al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī Bakr al-Ṣiddīq, 'Ubajdullāh ibn 'Abdillāh ibn 'Utha ibn Mas'ūd, Ḥārīḡa ibn Zayd ibn Ṭābit, Sulaymān ibn Yasār. Oko sedmog ne postoji jedinstven stav, već na tu poziciju većina postavlja Abū Salamu ibn 'Abd al-Raḥmāna ibn 'Awfa, neki kažu da je to Sālim ibn 'Abdillāh ibn 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, a neki tvrde da je to bio Abū Bakr ibn 'Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥārīṭ ibn Hišām al-Maḥzūmi (vidjeti: *Al-Mawsū'a al-fiqhiyya*, I, str. 364.).

⁵ Da bismo izbjegli razvučenost, ovdje nismo iznosili biografije. One će biti izložene na stranicama koje slijede.

⁶ Vidjeti: Aḥmad Amin, *Ḍuḥā al-islām*, II, str. 240.; Muḥammad al-Ḥuḍri, *Tārīḥ al-ta'sīr 'al-islāmī*, str. 174. i dalje.

pozivajući u njega, ističući ga pred ostalim, osnažujući mu osnove i podupirući dokaze, zajedno sa stalnim proučavanjem, pisanjem i sastavljanjem knjiga u koje su sabirane odredbe vezane uz osnove iznijete kroz sadržaje naprijed spomenutih izvora.

FIKH I PROPISI U AL-ĞAŞŞAŞOVOM TEFSIRU

Već iz naslovljavanja djela odrednicom *Aḥkām al-Qur'ān* jasno postaje da se u djelu posebna pažnja namjenjuje ajetima s odredbama, tumačenju njihovih sadržaja, poruka i smislova, da komentar ovih ajeta i izvlačenje fikhskih propisa i pitanja iz njih predstavljaju njegove najvažnije teme. Al-Ğaşşāş je, premda veoma sažeto, u *Predgovoru* djelu sasvim jasno istakao šta ono sadrži rekavši: "Nakon uvoda, prelazimo na detaljnu analizu kur'anskih propisa i odredbi kao i toga koliko je u njemu odraza našlo ono što oblikuje duh arapskoga jezika i značenja leksičke građe. Allaha molimo da nas uputi putem kojim ćemo Mu se najviše približiti; on je toga najdostojniji i u svemu najmoćniji."⁷

Otuda Al-Ğaşşāş možemo naći kako opširno komentariše sure koje sadrže veći broj ajeta koji se tiču šeriatskopравnih propisa i fikhskih pitanja, kao što je sura *Al-Baqara*, čiji komentar zaprema jedan veliki tom, a to je prvi tom.⁸ Po obimu slijede komentari dviju sura: *Al-Nisā'* i *Al-Mā'ida* kojima je popunjen drugi tom, osim što njegovih pedeset stranica zauzima komentar sure Āli-‘Imrān.

Među surama za koje nešto više zahvata komentarom lahko se mogu prepoznati: *Al-Anfāl*, *Barā'a*, *Al-Isrā'* (Al-Ğaşşāş je naziva surom *Banū Isrā'il*), *Al-Nūr*, *Al-Aḥzāb*, *Al-Ḥuğurāt*, *Al-Ṭalāq* i dr., koje sadrže ponešto od ajeta s propisima. Kad se radi o preostalim surama, on kroz njih brže prolazi zadovoljavajući se isticanjem nekih općih naravi tefsira, kao što mu je komentar sure Āli ‘Imrān, ne zanemarujući poseban naglasak na fikhskom aspektu ajeta kroz koje prolazi u tim surama.

Opći pogled u Al-Ğaşşāşovu metodologiju u području fikha i propisa

Čitalac djela *Aḥkām al-Qur'ān* će primijetiti da je Al-Ğaşşāş prilikom obrađivanja važnih tema svoga tefsira, posvećujući posebnu brigu izvođenju šeriatskopравnih propisa i fikhskih pitanja iz kur'anskih tekstova, naučnički izgrađen i metodološki okretan. On najprije navodi postojeće poglede na dato pitanje, zatim iznosi svoje dokaze i polemiku,

⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 5.

⁸ Iznosi oko 650 stranica, što predstavlja trećinu ukupnog obima djela.

nakon čega pristupa selektiranju i protežiranju potkrjepljujući sve dokazima. Imajući u vidu da je bio hanefijskog mezheba i stremljenja on, uglavnom, odabire hanefijske poglede, premda je ponekad, kako ćemo kasnije vidjeti, oko nekih pitanja zastupao stavove koji se razlikuju od stavova tog mezheba.

Al-Ğaššās je komentaranju ajeta pristupao redom kako su unizani u surama, izvodeći iz njih propise i poruke, dokazujući ispravnost svog odabira ajetima sličnog sadržaja, časnim Vjerovjesnikovim hadisima, stavovima ashaba i tabi'ina, konsenzusom pravnika, jezikom i pjesništvom, ne zanemarujući ni dokazivanje racinalnim metodama i logikom.

U vezi s pitanjima oko kojih ima neslaganja, on navodi stavove istaknutih fakiha iz reda ashaba i tabi'ina, kao i predvodnika poznatih mezheba - o tome će niže biti riječi - polemišući s njima, da bi odabrao one koje ocjenjuje ispravnim, izlažući to jednostavnim jezikom, dobrim stilom, biranim riječima koje jasno izražavaju ono što se njima želi. Vlastite tvrdnje i poglede u osvrtima i polemikama označava riječima: "Abu Bakr kaže."

U komentatorskom zahvatu na ajetima on slijedi njihov poredak iz sura, preuzet iz mushafa. Pitanjima koja razmatra ustanovljuje poglavlja (*abwāb*), na način kako su poglavlja postavljana u fikhskim djelima, formulišući poglavljljima naslove, ispod kojih niže pitanja obuhvaćena razmatranjem, polemikom i analizom. Ponekad poglavljlja dijeli na odjeljke u kojima zahvata pojedine aspekte pitanja, ili u njima rezimira naprijed detaljno razmotrene odredbe, ili navodi opće pojmove koji se tiču komentara tog ajeta.

Na taj način je znatno olakšao korištenje djela, dotle da čitalac može veoma lahko i jednostavno pronaći pitanja i propise sadržane u poglavljljima i odjeljcima.

Povrh toga, prilikom definisanja smisla i utemeljenja pitanja koja razmatra istraživačkom analizom, Al-Ğaššās predviđa potencijalne prigovore na kojima bi mogli insisitirati neistomišljenici, a na koje pruža precizne i detaljne odgovore, u sklopu kojih izlaže mnogobrojne dokaze i kritikuje ono što nije saglasno s njegovim mezheбом. Ovakav postupak, tj. isticanje potencijalnih prigovora, označen je najavama: "Ako neko keže (*In qāl qā'il*)", "Ako je rečeno (*In qīl*)", dok svoj odgovor označava uvodnicama: "Odgovara mu se (*Yuqāl lahu*)", "Odgovoreno mu je (*Qīl lahu*)", kojima Al-Ğaššās propraća svaki prigovor.

Među pojave koje se mogu smatrati specifičnim obilježjima Al-Ğaššāsove metodologije u području fikha i propisa jeste i sposobnost

identifikacije spornog mjesta i onog što je predmet saglasnosti učenjaka oko datog pitanja koje zahvata. Dovoljno je u vezi s tim navesti samo jedan primjer, iz komentara riječi Uzvišenoga: *A onima s kojima ste imali bračne odnose podajte vjenčane darove njihove kao što je propisano* (Al-Nisā', 24.), sklopu kojeg je ustanovio poglavlje pod naslovom *Vremenski ograničen bračni ugovor* (Al-Mut'a), gdje je razmotrio to komplikovano pitanje. Nakon što je završio dokazivanje da je to strogo zabranjen čin i u prilog tome naveo mnogobrojne dokaze, veli: "Već smo o vremenski ograničenom bračnom ugovoru, kao i o propisima koje ga strogo zabranjuju, rekli dovoljno za onoga ko je prema sebi iskren. U vezi s tim što smo obrazložili, nema nesaglasnosti među učenjacima iz prvih decenija islama. Oko toga da je on strogo zabranjen, usaglasili su se vodeći fakihi, ni oko čega se ne sporeći. Abū Hanīfa, Abū Yūsuf, Muḥammad al-Šaybānī, Mālik ibn Anas, Al-Tawrī, Al-Awzā'ī i Al-Šāfi'ī vele: 'Ako se oženi s njom deset dana, to je ništavno. Njih dvoje nisu ni u kakvom braku.' Zufar je rekao: 'Brak je valjan, ali uvjet je ništavan.' Al-Awzā'ī je rekao: 'Ako se oženi s namjerom da je otpusti, ne ističući to kao uvjet, u takvom braku nema dobra. To je privremeni brak (*mut'a*)!'"

Abū Bakr (al-Ġaṣṣāṣ) kaže: "Nema nesaglasnosti između Zufara i ostalih da bračni ugovor nije ispravan ukoliko se u ugovoru upotrijebi izraz *mut'a*, kao da neko ženi kaže: 'S tobom ću intimno uživati deset dana'. Nesaglasnost proizlazi oko sklapanja ugovora s rječju *brak* (*nikāḥ*). Kad muškarac kaže: 'Ženim se s tobom na deset dana', Zufar, unatoč ništavnom uvjetu smatra važećim, budući da brak ne poništavaju nevažeći uvjeti. Kad bi rekao i: 'Ženim se s tobom pod uvjetom da te pustim nakon deset dana', brak bi bio važeći, a uvjet jednako ništavan. Nesaglasnost između Zufara i ostalih proizlazi oko toga da li se tu radi o *braku* (*nikāḥ*) ili nezakonitome spolnom odnosu (*mut'a*). Većina kaže: 'To je *mut'a*, a ne brak.' Kao dokaz da je brak na određen rok *mut'a*, a samim tim i neispravan, služi i ono što je kazivao 'Abd al-Bāqī rekavši: 'Kazao nam je...', nakon čega je izložio podugačak lanac prenošenja o zabrani tog čina."⁹

Ovo je sažet opis Al-Ġaṣṣāṣove metodologije u području komentarisanja ajeta normativnog karaktera. Primjeri koji to potvrđuju u njegovom tefsiru gotovo su neizbrojivi budući da je njegov tefsir zapravo fikhski tefsir. Zato ćemo se ovdje zadovoljiti tek ukazivanjem na to ističući samo jedan obrazac, kakav se ogleda na primjeru komentarisanja riječi Uzvišenoga: *A ako ih pustite prije nego što ste u*

⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 192-193.

odnos s njima stupili, a već ste im vjenčani dar dali, one će zadržati polovinu od onoga što ste odredili (Al-Baqara, 237.). Učinilo nam se opravdanim da ono što je Al-Ğaṣṣās istakao u sklopu ovog komentara podijelimo u šest etapa, zapravo koraka, koji jednako, svaki za sebe, ilustruju po neki aspekt njegove metodologije u području fikha i propisa.

Prvi korak: Komentar ajeta započinje tako što navodi predaje od fakiha iz generacije ashaba i tabi'ina ističući za poneku od njih da je *nepotpuno tradirana (mursal)*, nakon čega veli: "Učenjaci se spore oko značenja riječi Uzvišenoga: *A ako ih pustite prije nego što ste u odnos s njima stupili, a već ste im vjenčani dar dali, one će zadržati polovinu od onoga što ste odredili*, razilazeći se oko *dodira (masī's)* koji se ima u vidu u ajetu. Od 'Alija, Ibn 'Umara i Zayda ibn Tābita se prenosi: 'Ako zatvori vrata za njom i spusti zavjesu, a nakon toga je otpusti, pripada joj cjelokupan *vjenčani dar (mahr)*.' Sufyān al-Ṭawrī prenosi od Layṭa, a on od Ṭawūsa, a on od Ibn 'Abbāsa da je rekao: 'Pripada joj cijeli mehr'. To je stav i 'Alīja ibn al-Ḥusayna, Ibrāhima (al-Naḥ'īja) i drugih tabi'ina. Firās prenosi od Al-Ša'bija, a on od Ibn Mas'ūda da je rekao: 'Pripada joj polovina mehra taman da joj je kleknuo između nogu.' Al-Ša'bī ovaj hadis od Ibn Mas'ūda prenosi *murse*l predajom. Od Šurayḥa se prenosi predaja istovjetna Ibn Mas'ūdovoj. Sufyān al-Ṭawrī prenosi od 'Umara, a on od 'Aṭṭā'a, a on Ibn 'Abbāsa: 'Ako je čovjek *uvjetovao (faraḍa)* prije nego je s njom imao dodir, pripada joj samo *otpremnina (matā')*. Ima onih koji misle da je Ibn 'Abbāsov stav o tome istovjetan stavu 'Abdullāha ibn Mas'ūda, ali nije tako, jer riječ *faraḍa* znači da joj nije naznačio *mehr*, a kad kaže 'prije nego s njom imadne dodir' znači 'prije ostajanja s njom nasamo' budući da je protumačio spomenutu riječ kao *ostajanje nasamo* u hadisu koji od njega prenosi Ṭawūs, tako da žena koju muž otpusti prije osamljivanja ima pravo samo na otpremninu."

Drugi korak: Nakon što je završio s izlaganjem stavova od ashaba i tabi'ina, započinje osvrt na poglede vodećih fakiha. Odmah se može primijetiti da tu spominje većinu fakiha čija se imena pojavljuju u njegovom tefsiru.¹⁰ Ovaj dio započinje: "Vodeći fakihi se o tome, također, razilaze. Abū Ḥanifa, Abū Yūsuf, Muḥammad i Zufar kažu: 'Pravo ostajanje nasamo sprečava bilo kakvo umanjivanje mehra nakon razvoda, bilo da je s njom imao spolni snošaj ili ga nije bilo, pod uvjetom da nijedno nije bilo objektivno spriječeno ihramom, bolešću,

¹⁰ Njihove biografije ćemo izložiti u slijedećem odjeljku, pod naslovom *Fakihi koje Al-Ğaṣṣās često spominje u tefsiru*. Kad se radi o znamenitim ashabima koje Al-Ğaṣṣās spominje u tefsiru, mi im uglavnom ne iznosimo biografije, presudno zbog toga što su dobro poznati i nije teško doći do podataka o njima.

ramazanskim postom, a ona još i mogućim čišćenjem, ili zbog toga što je možda *uske maternice* (*ratqā*).¹¹ Ako postoji jedna od tih zapreka, a on je otpusti, dužan je dati joj pola mehra, sve i da s njom nije imao spolni snošaj, a ona će se morati pridržavati *roka za čekanje* (*'idda*). Sufyān al-Tawrī kaže: 'Njoj će pripasti cijeli *mehr* ako je on na njegov zahtjev s njom ostao nasamo, tamam i da je nije obležao, ali ako je ona uske maternice, pripast će joj polovina mehra.' Mālik veli: 'Ako se on s njom osami, poljubi je, razotkrije je ili slično tome, mislim da njoj treba pripasti samo polovina mehra, ali ako se to prekorači, pripast će joj cijeli mehr, osim ako se ona neće od toga odrekne'. Al-Awzā'i kaže: 'Ako se on oženi s njom i odvede je nasamo još dok su kod njenih, dodirne je i poljubi, nakon čega je otpusti a da s njom nije imao spolni snošaj, ili ako za njom spusti zastor, zaključa vrata ili sl., mehr treba biti cjelokupan.' Al-Ḥasan ibn Šālih kaže: 'Ako se on s njom osami, njoj će pripasti polovina mehra, jer je nije obležao, a ako ona tvrdi da je došlo do obležavanja, nakon što su se našli nasamo, postupit će se prema njenoj tvrdnji.' Al-Layṭ kaže: 'Ako je on za njom spustio zastor, dužan je dati joj cijeli mehr.' Al-Šāfi'i kaže: 'Ako on s njom ostane nasamo, a ne imadnu spolni odnos prije nego što je on otpusti, njoj će pripasti polovina mehra, a rok za čekanje joj neće biti potreban.'"

Treći korak. Nakon što je završio navođenje stavova vodećih fakiha, započinje izlaganje vlastitih pogleda o datom pitanju, najavljujući ih riječima: "Abu Bakr kaže", tako što oslonac u razmatranju pitanja pronalazi najprije u kur'anskom tekstu u vezi s kojim argument traži u stavu jednog od vodećih jezikoslovaca, a to je Abū Zakariyyā al-Farrā', autor djela *Ma'ānī al-Qur'ān*, ističući za njega da je *autoritet* (*dokaz - ḥuḡḡa*) u jeziku, nakon čega započinje utemeljenje pitanja tako što navedenom ajetu pridružuje srodne ajete. U sklopu trećeg koraka veli: "Abū Bakr kaže: Ono čime se to može potkrijepiti iz Knjige jesu riječi Uzvišenoga: *I s draga srca ženama vjenčane darove njihove podajte* (Al-Nisā', 4.), koje propisuju ispunjenje (mehra) u cijelosti. Nije dozvoljeno izuzimanje i najmanjeg dijela iz njega, osim uz odgovarajući argument, o čemu govore riječi Uzvišenoga: *A ako hoćete da jednu ženu pustite, a s drugom se oženite, i jednoj od njih ste dali mnogo blaga, ne oduzimajte ništa od toga. Zar da joj to nasilno oduzmete, čineći očigledan grijeh? Kako biste mogli i oduzeti to kad ste jedno s drugim živjeli* (Al-Nisā', 20-21.), kojima su obuhvaćene dvije vrste argumenata o kojima smo i mi govorili. Jedna vrsta su riječi Uzvišenoga: *ne*

¹¹ "Al-Ratqā je žena uskoga grlića maternice, tako da muški spolni ud gotovo ne može proći" (vidjeti: Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, X, str. 114., leks. br. 6.102).

oduzimajte ništa od toga. Al-Farrā' kaže: '*Obljuba (ifḍā)* je kad se dvoje osame, bilo da je on nju obležao ili da nije'. On je autoritet u jeziku, on tvrdi da je *obljuba* naziv za osamljivanje, a Uzvišeni Allah zabranjuje da se iz mehra išta izuzima nakon osamljivanja. Al-Farrā' dokazuje da se nazivom *obljuba* u vidu ima stvarno osamljivanje u kojem on nije ometan u naslađivanju budući da je naziv izveden iz *zemaljskog prostranstva (faḍā)*, a to znači prostor na kojem nema zgrada niti bilo kakvih zapreka da čovjek uživa u onome šta je pred njim. Samim tim se u osamljivanju ostvaruje pravo na mehr, prema istaknutom opisu, a to je ono osamljivanje u kojem među njima nema prepreke da se jedno drugom predaju i naslađuju, što riječ *obljuba (ifḍā)* podrazumijeva. Na to ukazuju i riječi Uzvišenoga: *I ženite se s njima (robinjama) s dopuštenjem njihovih vlasnika i podajte im vjenčane darove njihove, kako je uobičajeno* (Al-Nisā', 25.) i Njegove riječi: *A ženama vašim s kojima ste imali bračne odnose podajte vjenčane darove njihove kao što je propisano* (Al-Nisā', 24.), što znači *njihove mehrove*. Po svemu viđenom iz Allahovih riječi, strogo se propisuje davanje u svim slučajevima, osim kad postoji neki dokaz protiv."

Četvrti korak: Nakon potkrjepljivanja kur'anskim riječima, Al-Ğaṣṣāṣ vlastite stavove potkrjepljuje Vjerovjesnikovim sunnetom navodeći u te svrhe dva hadisa, uz svoje specifično pozivanje na lanac prenošenja putem njegovoga pouzdanog učitelja 'Abd al-Bāqija ibn Qāni'a, kao i jedan hadis bez pozivanja na lanac prenošenja. Tu on veli: "Abū Bakr kaže: 'Sa strane sunneta o tome uvjerljivo govori ono što nam kazuje 'Abd al-Bāqī ibn al-Qāni' koji prenosi od Muḥammada ibn Šaddāna, a on od Mu'alle ibn Manšūra, a on od Ibn Lahī'e, a on od Abū al-Aswada a on od Muḥammada ibn 'Abd al-Raḥmāna ibn Tawbāna koji kazuje da je Allahov Poslanik (s.a.v.s.) rekao: 'Ko otkrije zar nekoj ženi i pogleda je, obavezan je dati joj mehr, bez obzira na to da li ju je obležao ili nije.'¹² Ovakav stav je, koliko znamo, usaglašen kod učenjaka iz prvih decenija islama, jer hadis od Firāsa koji on prenosi od Al-Ša'bija, a on od 'Abdullaha ibn Mas'ūda ne potvrđuje veliki broj ljudi. 'Abd al-Bāqī ibn Qāni' nam je kazao da je njemu kazao Bišr ibn Mūsā koji prenosi od Hawde ibn Ḥalife, a on od 'Awfa, a on od Zarāre ibn Awfija da je rekao: 'Pravedne halife su presudile da je onaj ko zaključa vrata ili spusti zastor za ženom, obavezan dati mehr, a ona je obavezna pridržavati se roka za

¹² Prenose: Al-Bayhaqī (*Al-Sunan*, VII, str. 256.), Al-Daraqutni (*Al-Sunan*, III, str. 307.). Spominje ga i Albāni (*Irwā' al-ğayl*, VI, str. 356.).

čekanje.¹³ Naglasio je da je to presuda Pravednih halifa, a od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) se prenosi da je rekao: 'Dužnost vam je pridržavati se moga sunneta i ugledati se na pravedne halife nakon mene. Čvrsto se toga držite!'"¹⁴

Peti korak: Nakon traženja oslonca za ispravnost svoga stava u kur'anskim tekstovima i Vjerovjesnikovom sunnetu, Al-Ğaššās započinje podržavanje toga logičkim racionalnim dokazima u vezi kojih je istakao važno pravilo vezano i za racionalni tefsir i način pozivanja na logiku i razum. U tom kontekstu veli: "U ono što je putem posmatranja spoznato, odnosno što potvrđuje ispravnost našeg stava o tom pitanju, a spoznato je putem razuma i posmatranja, spada i to što je predmet ugovora s njene strane *spolni snošaj* ili omogućavanje mužu da joj pristupi (*taslīm*). Pošto su svi složni oko toga da je dozvoljen brak uškopljeniku uz odsustvo spolnog snošaja, to je dokaz da valjanost ugovora ne ovisi o spolnom snošaju, jer da ovisi, proisteklo bi da ugovor nije valjan bez spolnog snošaja. Nije li onda očigledno da, pošto valjanost ugovora ovisi o valjanosti omogućavanja mužu da pristupi ženi, da ni ugovor one čija predaja mužu nije valjana, iz reda zabranjenih, ne može biti valjan? Ako valjanost ugovora ovisi o valjanosti predaje mužu s njene strane, onda se na temelju nje ostvaruje pravo na cijeli mehr, ukoliko je ispunjeno ono o čemu ovisi valjanost ugovora. Ono što s njene strane osigurava to pravo, jeste predaja mužu, a od njega ovisi spolni snošaj. Njegova eventualna impotentnost ili neka druga zapreka neće dovesti u pitanje pravo na mehr. Zato 'Umar za onoga ko sa ženom ostane nasamo veli: 'Njoj pripada cijeli mehr, a one nisu krive ako ste vi nemoćni!' Slično tome, ako se kuća iznajmi i iznajmljivaču se predajom kuće na korištenje omogućiti stanovanje, vlasnik ima pravo na kiriju. Tako je i s osamljivanjem u braku. Neki kažu, ako je ona u ihramu, ili u periodu čišćenja, ili bolesna, tada ne polaže pravo na cijeli mehr, jer to nije valjana predaja. Stoga, budući da ne postoji valjana predaja na koju muž ima pravo na osnovu ugovora o braku, ne može se ostvariti ni pravo na cjelokupni mehr."

¹³ Ovakav hadis prenosi i Mālik (*Al-Muwatta'*, str. 327., Kitāb: *Al-Nikāḥ*, Bāb: *Irbā' al-sutūr*, br. 12.).

¹⁴ Prenose: Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, IV, str. 200., Kitāb: *Al-Sunna*, Bāb: *Fī luzūm al-sunna*, br. 4.607.), Ibn Māğğā (*Al-Sunan*, I, str. 15., *Al-Muqaddima*, Bāb: *Atbā' sunna al-ḥulafā' al-rašidīn al-mahdiyyīn*, br. 24.), Aḥmad (*Musnad al-Šāmiyyīn*, br. 16.521. i 16.522.). Svi ga navode po predaji od Al-'Irbāda ibn Sāriyye. Ono što Al-Ğaššās ovdje citira, jeste dio hadisa koji počinje: "Jednoga dana Allahov Poslanik je klanjao s nama, zatim s nama zastao i održao nam prigodnu besjedu."

Oni koji oponiraju takvom rezonovanju svoj stav argumentuju riječima Uzvišenoga: *A ako ih pustite prije nego što ste u odnos s njima stupili, a već ste im vjenčani dar odredili, one će zadržati polovinu od onoga što ste odredili* (Al-Baqara, 237.). Međutim, Uzvišeni u drugom ajetu kaže: *kad se sa vjernicama oženite, a onda ih, prije stupanja u bračni odnos, pustite, one nisu dužne da čekaju određeno vrijeme koje ćete vi brojati* (Al-Aḥzāb, 49.). Obrazložio je pravo na cjelokupni mehr i dužnost pridržavanja *roka za čekanje* u slučaju *dodira* koji podrazumijeva *spolni snošaj*, jer je samo po sebi jasno da se time nije imao u vidu *dodir rukom*. Odgovor na to je da su se oko riječi Uzvišenoga: *prije nego što ste u odnos s njima stupili*, kako smo već naprijed opisali, razišli i ashabi. ‘Alī, ‘Umar, Ibn ‘Abbās, Zayd i Ibn ‘Umar su to tumačili kao osamljivanje, na osnovama jezika, ili sa stanovišta da je to naziv u šeriatu, a tumačenje izraza nečim što mu nije naziv ni u šeriatu, niti u jeziku, nije dozvoljeno. Ako je to kod ashaba bilo ime koje je označavalo osamljivanje u jeziku, pa oni su autoriteti (*ḥuḡḡa*) u jeziku, jer su ga znali bolje od onih koji su kasnije pristizali. Ukoliko je to za njih bio šeriatski izraz, treba znati da su šeriatski izrazi prihvatani putem autentične predaje. Dakle, ukoliko je ta riječ označavala osamljivanje, onda je smisao ajeta: 'A ako ih otpustite prije ostajanja nasamo s njima, one će zadržati polovinu onoga što ste im odredili'. Također, složili su se da se tim izrazom ne misli na stvarni *dodir rukom*, usljed čega su ga jedni tumačili kao *spolni snošaj*, a drugi kao *ostajanje nasamo*. Ako je riječ korištena kao naziv za spolno općenje, onda je to aluzija, a dozvoljeno je da takav propis bude za spolni odnos. A ako se tim imalo u vidu ostajanje nasamo, otpada shvatanje riječi po vidljivom značenju, zbog toga što su svi saglasni oko toga da se njime u vidu nije imalo značenje dodira rukom, usljed čega je valjalo dokaz za prosudbu tražiti u nečemu drugom." Ono što smo mi istakli kao smisao - nastavlja Al-Ġaṣṣāš - sugerije da se ovom rječju imalo u vidu ostajanje nasamo, a ne spolno općenje. Ako u obzir uzmemo pravi smisao riječi proizlazi, ako se on s njom osami i dodirne je rukom, izuzimamo to konsenzusom. Također, ako se time mislilo na spolni odnos nema smetnje da ga zamijeni nešto slično, što ima isti tretman kao i valjana predaja, kao što Uzvišeni kaže: *Pa ako je ovaj pusti, onda njima dvoma nije grijeh da se jedno drugom vrate* (Al-Baqara, 230.), jer onaj drugi koji je zauzeo mjesto prvoga moći će dozvoliti joj da se uda za prvoga. Od Al-Šāfi‘ija se prenosi u vezi s uškopljenikom, ako se sastane nasamo sa svojom ženom, da je, ukoliko je otpusti, 'dužan dati joj cijeli mehr, unatoč izostanku spolnog snošaja'.

Posve je jasno da propis ne ovisi o postojanju spolnog snošaja, već ovisi o valjanosti predaji mužu."

Šesti korak: Nakon što je upotunio traženje dokaza u Allahovoj Knjizi, Vjerovjesnikovom sunnetu i razumu, Al-Ğaššās iznosi potencijalne prigovore, najavljujući ih riječima: "Ako bi neko rekao (*In qıl*)", da bi pružio odgovor, označavajući ga riječima: "Odgovorit će mu se (*Qıl lahu*)." To čini radi pojačanja utemeljenja pitanja i utvrđivanja značenja, pa kaže: "Ako bi neko rekao: 'Da predaja mužu stoji na mjestu spolnog snošaja, on bi joj morao dozvoliti da se uda za prvoga, kao što joj to dozvoljava spolni snošaj', odgovorit će mu se: 'To je pogrešno, jer je predaja mužu samo razlog polaganja prava na cijeli mehr, a ne razlog koji joj omogućuje da se uda za prvoga. Očigledno je, kad bi joj muž umro prije nego što je imao s njom spolni snošaj, da bi ona imala pravo na cijeli mehr. Tad bi smrt bila u poziciji spolnog snošaja, ali joj ne bi omogućila da se uda za prvoga.'"¹⁵

* * *

To je bio jedan od mnogobrojnih obrazaca na čijim osnovama Al-Ğaššās razmatra razna fikhška pitanja, u čijim okvirima izvlači propise u tefsiru. Nadamo se da ovaj obrazac prikazuje mnoge važne aspekte koji se tiču njegove metodologije u području fikha i propisa. Zato smo ga ovdje interpretirali s podjelom u šest koraka. To je tim više opravdano što svaki korak pojašnjava neko specifično obilježje njegove metodologije potvrđujući istovremeno da se Al-Ğaššās odlikovao naučnički izgrađenim i metodološki dinamičnim duhom tokom zahvatanja datih pitanja.

Naravno, ima tu i jedan broj zamjerki, kao što je Al-Ğaššāsova prekomjerna privrženost hanefijskom mezhebu, podržavanje i odbrana tog mezheba svim raspoloživim sredstvima.¹⁶ To je nešto o čemu ćemo detaljno govoriti u četvrtom poglavlju, koje ima naslov *Najvažnije zamjerke i prigovori Al-Ğaššās-ovoj metodologiji u tefsiru*.

Kad smo istaknuli Al-Ğaššās-ovu naučničku i metodološku izgrađenost, željeli smo naglasiti da on u istraživačkim zahvatima svime raspoloživim prilazi fikhskim pitanjima i problemima. Pri tome navodi sve stavove drugih, vežući ih za one kojima izvorno pripadaju, nakon čega o njima kompetentno i precizno raspravlja, naglašavajući ispravnost

¹⁵ Podjelu obrasca na šest koraka usporediti sa: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str.529-532.

¹⁶ Apriorističko pristajanje uz mezheb kod Al-Ğaššāsa ponekad zna preći u prekoračenje pravičnosti i prerasti u pristrasnost, pogotovo kad govori o nekim predvodnicima drugih mezheba, kao, primjerice, o Al-Šāfi'iju.

svog izbora tekstova iz Kur'ana i sunneta te dokaze zasnovane na logičkim i razumskim zaključcima, nakon čega pretpostavlja potencijalne prigovore, da bi na njih pružio precizne odgovore.

Ono što zaslužuje da bude posebno istaknuto jeste da Al-Ğaššās prilikom pretpostavljanja potencijalnih prigovora, koje bi neko mogao uputiti njegovim formulacijama i zaključcima, ne nastoji ih iznijeti površnim stilom i otrcanom frazeologijom, već ih, naprotiv, izlaže naučničkim rječnikom i izrazima zavidne razine, tako da se čitaocu njegovog tefsira ponekad čini da na prigovore nije ni moguće uvjerljivo odgovoriti, ili da je odgovor na njih, najblaže rečeno, nešto mukotrпно teško. Međutim, on na njih s lakoćom odgovara, otklanjajući ih jedan po jedan, metodološki spretno, mnogovrsnim argumentima. Ako ta činjenica treba istaknuti nešto posebno, to je, prije svega, Al-Ğaššāsovo duboko pronicanje u različite naučne oblasti, dotle da ne zazire od suočavanja s pogledima neistomišljenika kojima suprotstavlja svoje argumente.

Uza sve to, Al-Ğaššās svoja produbljena fikhska razviđanja skladno komponuje i niže dijeleći ih na poglavlja i odjeljke, što čitaocu olakšava rukovanje djelom, jer jednostavno može pronaći pitanje ili željeni propis sadržan u datom poglavlju ili odjeljku.

Jedno od jasnih obilježja njegove metodologije prilikom razmatranja fikhskih problema jeste i to što on tokom komentarisanja brojnih ajeta iz Kur'ana koji sadrže propise naslovljava prema pitanjima koja se pojavljuju, iz čega se jasno vidi šta je predmet razmatranja. Naslove npr. formuliše: *Poglavljje o zabrani svinjskog mesa*,¹⁷ *Poglavljje o iznimno teškim situacijama kad je dozvoljeno meso uginule životinje*,¹⁸ *Poglavljje o dobročinstvu prema roditeljima*¹⁹ i sl. Odmah nakon toga navodi srodne ajete koje zahvata kratkim komentarom u istom poglavlju, što govori o istinskom nastojanju da iscrpi sve ajete koji se tiču datog pitanja, kao i o odluci da pitanje sagleda u svjetlu svega što se u vezi s njim pojavljuje u kur'anskim određenjima. To je najsnažnija metodologija izvlačenja fikhskih propisa, jer je Kur'an primarni izvor utemeljenja šerijata. U skladu s tim, od svakoga ko se bavi istraživanjem nekoga takvog pitanja zahtijeva se da ga sagledava u svjetlu svega što se o njemu pojavljuje, najprije u kur'anskim tekstovima, zatim u Vjerovjesnikovom sunnetu, pa u konsenzusu i tako redom. Sve navedeno, kao i drugo što slijedi, jasno govori o Al-Ğaššāsovoj zreloj

¹⁷ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 151.

¹⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 154.

¹⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 255.

metodologiji i naučnoj izgrađenosti na koje se oslanjao prilikom razmatranja fikha i propisa u svome tefsiru.

* * *

Pored istaknutih, Al-Ğaššāsova metodologija ima i drugih specifičnih obilježja. Jedno od njih je sažimanje prethodno razrađivanih propisa, zbog toga što je prilikom prolaska kroz neki ajet s propisom opširno ga komentarisao detaljno izlažući njegove poruke, nakon čega se, kao da je osjećao da je preopširno govorio tokom fikhskog propitivanja, vraća sa željom da čitaoca ukratko podsjeti na najvažnije fikhske probleme i pitanja koje je zahvatio prilikom analitičkog istraživanja, rezimirajući mu izvučene propise iz smislova ajeta koje komentariše. Prilikom tih rezimiranja, primjetna je njegova neupitna skromnost, jer ni na jednom od brojnih mjesta na kojima rezimira propise, ne napominje da je iscrpio sve aspekte propisa koje sadrži dati ajet. Brojni su takvi primjeri, a mi ćemo izložiti samo dva.

Prvi primjer. On se ogleda u komentarisanju riječi Uzvišenoga: *Ko od vas u tom mjesecu bude kod kuće, neka ga u postu provede* (Al-Baqara, 185.), u kojem opširno izlaže njegove brojne aspekte propisa, koje na završetku razmatranja rezimira riječima: "Jasni propisi iz riječi Uzvišenoga: *Ko od vas u tom mjesecu bude kod kuće, neka ga u postu provede* su brojni. Jedan je da obavezno posti onaj ko u tom mjesecu bude kod kuće, a prisustvovanje kod kuće može obuhvatati tri važne pretpostavke: da sazna za početak vremena posta, u smislu onog kako narod kaže: 'Vidio sam to i to.' Zatim dolazi boravak u naselju, u smislu značenja riječi u narodnom govoru: *rezident, putnik, prisutan, odsutan*, te da je iz populacije koja se obavezuje onim što smo naveli. Ajet, također, ukazuje da je post od nekoliko dana (*ayyām ma'dūdāt*), koji je po tvrdnji nekih bio obavezan, neovisno od ramazana, derogiran, kao što je derogirana i mogućnost biranja između otkupnine i posta za onoga ko je stvarni rezident. Navodi i to da je dužnost onom ko vidi polumjesec, makar bio i sam, da zaposti.

Drugi propis je to da onom ko je saznao za taj mjesec nakon što je svanulo, ili onom ko je ozdravio nakon bolesti, ili putnik koji se vratio kući - dužnost postiti kada saznaju da je nastupio mjesec ramazan. Ajet ukazuje da se dužnost posta upravo odnosi na onoga ko se tokom tog mjeseca zateče kod kuće, kao i to da onaj ko ne podliježe dužnosti nije rezident, ili ko za njega nije saznao, nije dužan postiti. Zatim govori o određivanju tog mjeseca po toj dužnosti tako da onome ko se kod kuće zateče nije dozvoljeno njegovo ni predupređivanje niti odlaganje. Ajet, također, ukazuje i na to da dužnost posta može biti dio, a ne cijeli mjesec

ramazan. Nevjernik koji primi islam nakon što je dio mjeseca istekao, ili dijete koje nakon dijela mjeseca ulazi u punoljetstvo dužni su postiti preostale dane do isteka mjeseca. Ajet implicira i to da onaj ko bi u ramazanu zanijetio da posti neki dobrovoljni post (*nāfila*), to bi mu se tretiralo kao da posti ramazan s obzirom da je naredba o postu opća (*muṭlaq*) i nije ničim uvjetovana i konkretizovana. Ajet je, također, dokaz onome ko bi rekao: 'Ko posti, a nije saznao da je mjesec ramazan nastao, post mu nije ispravan', kao i onom ko bi rekao: 'Koga ramazan zateče kao rezidenta pa krene na put, ne može se mrsiti,' zbog riječi Uzvišenoga: *Ko od vas u tom mjesecu bude kod kuće, neka ga u postu provede*. To bi bile poruke koje u sebi sadrže riječi Uzvišenoga: *Ko od vas u tom mjesecu bude kod kuće, neka ga u postu provede*. Mi ne isključujemo mogućnost da u ajetu ima i drugih poruka koje mi svojim znanjem nismo obuhvatili, koje možda budemo obuhvatili u nekoj drugoj prilici, ili će ih neko drugi detaljnije istražiti.²⁰

Drugi primjer: U njemu je komentar ajeta o abdestu (*Al-Mā'ida*, 6.), koji zauzima oko osamdeset stranica detaljnih tumačenja propisa i aspekata, da bi se na kraju vratio i sve rezimirao rekavši: "Iznijeli smo šta nam je bilo dostupno o propisima ovog ajeta, smislove i značenja koje sadrži kao i sve aspekte i pretpostavke do kojih su u vezi s njim došli razni istraživači. Iznijeli smo predaje prethodnika i vodećih fakiha, sve nama poznato iz Allahove (dž.š.) Objave o tome, izneseno riječima koje pretpostavljaju njegove poruke i iznijansirana značenja njegovih propisa te naredbi za nas da ga razumijevamo i tražimo poruku, imajući u vidu riječi Uzvišenoga: '*A da to (rješenje tih pitanja) vrate Poslaniku i predstavnicima svojim, sigurno bi to saznali oni među njima koji mogu istinbāt činiti* (tj. pravilno zaključivati, *Al-Nisā'*, 83.) i Njegovih riječi: *A tebi objavljujemo Kur'an da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje, da bi oni razumjeli* (*Al-Naḥl*, 44.), koje nas podstiču i ohrabruju da razmislimo nalažući nam da ih razumijevamo kao motiv natjecanja u spoznavanju propisa, da bismo dostigli razinu istraživača motrilaca.

Ajeti koji pretpostavljaju različite varijante propisa, a saznaju se samo putem Objave, ukazuju na dozvoljenost idžtihada radi njihovog otkrivanja. Također, ukazuju da je svaki mudžtehid zadužen rezultatom idžtihada, da Allah od svakog mudžtehida želi uvjerenost u ispravnost rezultata proučavanja, jer nema drugog puta do njihovog saznavanja mimo Objave. Otuda je dozvoljeno da svaki mudžtehid slijeđenjem rezultata svoga idžtihada bude pokoran Allahu (dž.š.). Zbog toga je za mudžtehida, s obzirom na različite varijante značenja izraza iz Kur'ana,

²⁰ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'an*, I, str. 243-244.

propis ono što je rezultat njegovog idžtihada u razumijevanju značenja ajeta. Pogledaj samo koliko je suptilnih značenja, mnogostrukih koristi i oblika izvođenja propisa, svojim smislom obuhvatio ovaj ajet!? To je dokaz neusporedivosti Kur'ana, jer je nemoguće da u ljudskom govoru postoji išta njemu slično. Sad ćemo sumarno navesti ono što smo prethodno detaljno izlagali, jer je čitaocu lakše razumjeti ono što je sumirano i skraćeno."

Nakon toga Al-Ğaššās je izložio rezime na četiri pune stranice nižući pitanja koja je zahvatio pod rednim brojevima. Popis mu evidentira sedamdeset jedno pitanje tako što sažetke pregledno vezuje za numeraciju svakoga pojedinog pitanja. Nakon toga veli: "Ovo su kategorije značenja ovog ajeta s porukama i vidovima propisa, neke iznesene doslovno a neke implicitno, o čistoći koja treba prethoditi namazu kao uvjet da namaz bude valjan. Možda neka značenja i vidovi propisa spadaju u ono što ne bismo znali bez proučavanja i detaljnog razmatranja. Ovakvim detaljnim razmatranjem će ga shvatiti ko bude obdaren razumijevanjem, a Allah je Onaj koji obdarenost daruje."²¹

Fakihi koje Al-Ğaššās učestalo spominje u svome tefsiru

Nakon obraćanja djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, postaje jasno da ono predstavlja jednu zamašnu fikhsku enciklopediju koja obuhvata izobilne fikhske poglede počevši od razdoblja Vjerovjesnikovog (s.a.v.s.) poslanstva i poslanja pa do osnivanja velikih fikhskih mezheba u 2/8. i 3/9. stoljeću.

U prethodnici onih na čije fikhske stavove se Al-Ğaššās najviše poziva stoje fakihi ashabi kao što su bili: 'Abdullāh ibn Mas'ūd, 'Ali ibn Abī Ṭālib, 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, 'Abdullāh ibn 'Umar, 'Abdullāh ibn 'Abbās, Zayd ibn Ṭābit, Majka vjernika 'A'iša i dr., neka je sa svima njim Allah zadovoljan.²² Mnogobrojni su i učenjaci i fakihi iz reda tabi'ina, kao što su bili: Sa'id ibn Ğubayr,²³ Sa'id ibn Al-Musayyab,²⁴

²¹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 491-496.

²² Opredijeljeni da ne duljimo, nećemo iznositi njihove biografije, presudno zbog toga što su ashabi poznati.

²³ Sa'id ibn Ğubayr al-Asadi al-Kūfī (40/660-95/713.) - znameniti tabi'in. Obrazovanje sticao pred 'Abdullāhom ibn 'Abbāsom, Ibn 'Umarom, Anasom ibn Mālikom i drugim ashabima. Kad su stanovnici Kufe došli da ga pozovu da im bude muftija, pitao ih je: "Što mene tražite, a imate sina Umm Dahme (mislio je na Sa'ida)?" U obračunu stanovnika Kufe s Umejevićima, pogubio ga je Al-Ḥaġġāġ. Alḥmad ibn Ḥanbal je u vezi s tim rekao: "Al-Ḥaġġāġ ubi Sa'ida. Na licu zemlje ne osta niko ko može popuniti nastalu prazninu u nauci" (vidjeti: *Tahdīb al-tahdīb*, IV, str. 11.; *Al-A'lām*, III, str. 92.).

Ibrāhīm al-Naḥ[‘]ī,²⁵ Al-Ša[‘]bī,²⁶ Al-Ḥasan al-Bašrī,²⁷ Muḡāhid ibn Ḡabr,²⁸ ‘Attā[‘] ibn Abī Rabāḥ,²⁹ Ṭāwūs³⁰ i dr.

²⁴ Sa[‘]id ibn al-Musayyab ibn Ḥazn ibn Abi Wahb al-Maḥzūmī al-Qurašī (13/634-94/712.) - prvak među tabi[‘]inima i znameniti fakih u Medini. Bio je spoj znalca hadisa i fikha, gotovo asketski pobožan. Živio je od trgovine maslinama. Bio je najbolji znalac predaje po lancima prenošenja koji počinju od ‘Umara ibn al-Ḥaṭṭāba. Po tome su ga nazivali *prenosiocem od ‘Umara*. Umro je u Medini (vidjeti: *Ṭabaqāt al-Sa[‘]id*, V, str. 88.; *Šifa al-ṣafwa*, II, str. 44.; *Al-A ‘lām*, III, str. 102.).

²⁵ Ibrāhīm ibn Yazid ibn al-Qays ibn al-Aswad, Abū ‘Umrān al-Naḥ[‘]ī (46/666-96/714.) - znameniti tabi[‘]in i fakih. Živio je u Kufi. Umro je krijući se pred okrutnošću Al-Ḥaḡḡāga. Al-Šalāḥ al-Šafadi je za njega rekao: "Fakih Iraka. Bio je učenjak istraživač, predvodnik mezheba." Pred njim su učili Ḥammād ibn Abi Sulaymān (znameniti Abū Ḥanīfin učitelj), Simāk ibn Ḥarb i drugi. Kad je do Al-Ša[‘]bija stigla vijest o njegovoj smrti, rekao je: "Tako mi Allaha, za sobom nije ostavio nikog sebi ravnog" (vidjeti: *Taḡkira al-ḥuffāz*, I, str. 70.; *Ṭabaqāt ib Sa[‘]d*, VI, str. 188-199.; *Al-A ‘lām*, I, str. 80.).

²⁶ ‘Āmir ibn al-Šarāḥil al-Ša[‘]bī (19/639-103/721.) - znameniti fakih tabi[‘]in. Bio je dobar znalac i pouzdan prenosilac hadisa. Rođen i odrastao u Kufi. Pred njim su učili Abū Ḥanīfa i drugi učenjaci. Kad je došao u dodir s ‘Abd al-Malikom ibn Marwānom, postao mu je oslonac i posrednik u pregovorima s Grcima (vidjeti: *Taḡkira al-ḥuffāz*, I, str. 74-88.; *Tahḡīb al-tahḡīb*, V, str. 65.).

²⁷ Al-Ḥasan ibn Yāsar al-Bašrī (21/641-111/729.) - veoma znamenit tabi[‘]in. Najistaknutiji učenjak u Basri. Rođen je u Medini. Rastao je u krilu ‘Alija ibn Abi Ṭāliba. Kad je odrastao, bio je uvažavan dotle da je bez bojazni zalazio kod vlastele i opominjao ih šta je zakonito a šta nezakonito. Imao je dogodovština s Al-Ḥaḡḡāgom, ali je umakao njegovoj osveti. Kad je namjesništvo prešlo u ruke ‘Umara ibn ‘Abd al-‘Aziza, pisao mu je: "Ja sam s ovim ušao u veliki rizik. Nađi mi nekoga ko mi može pomoći." Al-Ḥasan mu je odgovorio: "Što se tiče zaljubljenika u ovaj svijet, oni ti nisu potrebni, a kad se radi o zaljubljenicima u onaj svijet, ti njima nisi potreban. Prema tome, pomoć traži samo od Allaha." O njemu ima obilje podataka. Biografska djela su ih puna (vidjeti: *Tahḡīb al-tahḡīb*, II, str. 263-271.; *Ḥilya al-awliyā[‘]*, II, str. 131.; *Al-A ‘lām*, II, str. 226.).

²⁸ Muḡahid ibn Ḡabr, Abū al-Ḥaḡḡāg al-Makkī (21/641/104/722.) - istaknuti tabi[‘]in. Ḥāfiẓ al-Dahabī je za njega rekao: "Jedan od najvećih učača, hafiza i mufessira." Tefsirsku nauku je izučavao kod Ibn ‘Abbāsa. Tri puta je pred njim pročitao Kur'an, zadržavajući se na svakom ajetu, da bi pitao za povod objavljivanja. Bio je veoma pobožan. Bio je sumnjičen za neautentično prenošenje od ‘Alija, ali su učenjaci konsenzusom sumnjičenje otklonili. Priča se da je umro na sedždi (vidjeti: *Tahḡīb al-tahḡīb*, X, str. 44.; *Al-A ‘lām*, V, str. 278.).

²⁹ ‘Attā[‘] ibn Aslam Abi Rabāḥ (27/647-114/732.) - znameniti fakih tabi[‘]in. Bio je crni rob. Rođen je u Jemenu, a odrastao u Mekki gdje je bio muftija i ugledan znalac hadisa. Znanje je stjecao slušajući Abū Hurayru, Ibn ‘Abbāsa, Umm Salamu i dr. Pred njim su učili Al-Awzā[‘]ī, Abū Ḥanīfa i dr. Ibn ‘Abbās i Ibn ‘Umar su mu posvjedočili autoritet i stanovnike Mekke podstaknuli da ga prihvate kao muftiju. Umro je u Mekki (vidjeti: *Taḡkira al-ḥuffāz*, I, str. 92.; *Tahḡīb al-tahḡīb*, VII, str. 199.).

³⁰ Ṭāwūs ibn al-Kisān al-Hamadānī al-Yamānī (33/653-106/724.) - tabi[‘]in znamenit u fikhu i prenošenju hadisa. Porijeklom je Perzijanac, rođen je i odrastao u Jemenu. Živio

Al-Ğaššās je uvijek rado isticao fikh prethodnika iz reda ashaba i tabi'ina. Zato on istraživanja u kojima razmatra razne fikhske probleme i pitanja započinje navodeći poglede fakiha ashaba i tabi'ina. Takvi primjeri su u njegovom tefsiru veoma brojni.³¹

Među fakihima iz reda vodećih,³² koje Al-Ğaššās učestalo spominje, prednjače fakihi njegovog mezheba, na čijem čelu je predvodnik mezheba, Abū Ḥanīfa al-Nu'mān (umro 150/767.), njegovi znameniti đaci, koje naziva *Predvodnikovim saradnicima* (*aṣḥāb al-Imām*), a to su: Abū Yūsuf (Ya'qūb ibn Ibrāhīm, umro 182/778.), Muḥammad al-Šaybānī (umro 189/804.) i Zufar.³³ Ove saradnike Al-Ğaššās spominje uz gotovo svako pitanje, uz predvodnika Abū Ḥanīfu, o čemu ćemo detaljnije govoriti u slijedećem odjeljku.

Od preostalih istaknutih fakiha hanefijskog mezheba koje često spominje Al-Ğaššās, ističu se: Abū Ğa'far al-Ṭalḥāwī (umro 321/933.), čija je neka djela preradio s kratkim ili dužim komentarom, ili u vidu kompandija, o čemu smo govorili u prvom poglavlju,³⁴ a ovdje želimo samo istaknuti kakav je Al-Ğaššās bio znalac njegovog djela. Za njim dolazi 'Alī ibn Mūsā al-Qummi (305/917.), autor djela *Aḥkām al-Qur'ān*, na koje se Al-Ğaššās poziva na brojnim mjestima u djelu, nerijetko polemišući s njim, iako je bio veoma istaknut pripadnik hanefijskog mezheba.³⁵ Moglo bi se reći da je, iz reda hanefijskih fakiha koje Al-Ğaššās citira, najviše zastupljen njegov zaslužni učitelj Abū al-Ḥasan al-Karḥī ('Ubaydullāh ibn al-Ḥusayn ibn Dallāl, umro 340/951.), na čije stavove i poglede se poziva na brojnim mjestima u vezi s različitim fikhskim pitanjima koja zahvata u tefsiru ukazujući na takva pozivanja riječima: "Naš učitelj Abū al-Ḥasan kaže", ili: "Kako

je skromno. Umro je na Muzdelifi tokom obavljanja hadža. Nije volio društvo vladara i vlastele (vidjeti: *Tahdīb al-tahdīb*, V, str. 8.; *Šifa al-ṣafwa*, II, str. 160.; *Al-A 'lām*, III, str. 224.).

³¹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 14., 16., 19., 256., 357., 529., 533. i brojna druga mjesta.

³² Biografije ovih znamenitih učenjaka nećemo ponovo navoditi. Radi jednostavnijeg obraćanja takvim podacima o njima, napominjemo da ih nije teško pronaći na temelju uputstva iz *Popisa znamenitih učenjaka* priloženog na kraju disertacije.

³³ Zufar ibn al-Ḥudayl ibn al-Qays al-'Anbarī (110/728-158/774.) - veliki fakh porijeklom iz Isfahana. Živio je u Basri, gdje je bio kadija. Jedan je od deseterice koji su "napisali knjigu". Bio je veliki zaljubljenik u tradiciju. Rekao je: "Ne možemo se rukovoditi razumom tamo gdje imamo predaju" (vidjeti: *Al-A 'lām*, III, str. 45.; *Al-Ġawāhir al-muḍiyya*, I, str. 243., II, str. 534.).

³⁴ Vidjeti: Peto poglavlje prvog dijela disertacije, pod naslovom *Al-Ğaššāsova djela*.

³⁵ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 257-258., 525.

ističe naš učitelj Abū al-Ḥasan", ili: "Kako je tvrdio naš učitelj Abū al-Ḥasan" i drugim sličnim najavama.³⁶

Što se tiče vodećih fakiha izvan njegovog mezheba na čije poglede se Al-Ğaṣṣās, također, često poziva u području fikha i propisa, oni se mogu podijeliti u dvije skupine:

prva skupina, koju čine predvodnici očuvanih mezheba i njihovi saradnici;

druga skupina, koju sačinjavaju predvodnici iščezlih mezheba, o kojim su sačuvane nesistematizovane predaje po knjigama koje govore o razilaženjima učenjaka.

Na narednim stranicama ćemo nešto više svjetlosti upraviti na dvije spomenute skupine.

Prva skupina ili fakihi predvodnici očuvanih mezheba i saradnici

Pod nazivom *očuvani mezhebi* podrazumijevaju se oni mezhebi koje su uspostavili najistaknutiji predvodnici (*imāmi*), protagonisti jasnih metodologija u istraživanju i promišljanju, oko kojih su se svijali đaci i istraživači postajući im kasnije saradnici i vjerni sljedbenici, kojima su se ljudi od struke obraćali, podražavali njihovo naučavanje, sakupljali njihove stavove i bilježili poglede. Saradnici i đaci ovih mudžtehida su putem naučnih metoda pronosili i širili njihova učenja tako što su ih prečišćavali, sistematizovali i dopunjavali, pozivajući se na njih i dodajući im rješenja u skladu s novim situacijama. Razrađivali su njihove stavove, podupirali ih dokazima i argumentima, iscrtavajući kompletne programe, pravila i principe. Tako su očuvani pogledi istraživača predvodnika, da ne budu zameteni i zagubljeni.³⁷

Na čelu fakiha predvodnika čiji mezhebi su se očuvali do naših dana, na čije poglede se Al-Ğaṣṣās često pozivao, stoji Mālik ibn Anas (umro 179/795.), imam Medine i predvodnik malikijskog mezheba. Mālikove tvrdnje Al-Ğaṣṣās obično navodi nakon što izloži tvrdnje učenjaka hanefijskog mezheba. Pritom često navodi prenošenja njegovih đaka, koji se ubrajaju u rang saradnika, kao što su bili: Ibn al-Qāsim,³⁸ Ibn al-Wahb³⁹ i Ašhab.⁴⁰

³⁶ Vidjeti primjerice: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 383., 525., 528.; II, str. 46., 142., 520. i druga mjesta.

³⁷ Poznato je da su u krugu sunita u cijelosti očuvana četiri mezheba, a to su: hanefijski, malikijski, šafiʿijski i hanbelijski mezheb.

³⁸ ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Qāsim ibn Ḥālid al-ʿAtqī al-Miṣrī (133/750-191/806.) - hafiz i autoritet fikha, asketa. Niko nije pouzdanije od njega prenosio Mālikov *Al-Muwaṭṭaʿ*.

Iz reda istaknutih aktera malikijskog mezheba, na čije stavove se Al-Ġaṣṣāš često pozivao, treba spomenuti i Ismā'ila ibn Ishāqa al-Baṣrija (umro 282/895.), autora djela pod naslovom *Aḥkām al-Qur'ān*, najistaknutijeg malikijskog učenjaka u Basri. Al-Ġaṣṣāš se na brojnim mjestima u tefsiru pozivao na njegovo djelo u vezi s brojnim pitanjima, često s njima polemikujući na nekoliko stanica. Ponekad je polemika imala oštar ton, dotle da je dosegla granicu dopuštenog u kritičkom zahvatu, uz korištenje britkih riječi, što ga, međutim, nije sprečavalo da Ismā'ila u drugoj prilici istinski hvali.⁴¹

Od vodećih fakiha koji imaju svoj mezheb očuvan do danas, čije je stavove i predaje Al-Ġaṣṣāš koristio uz gotovo svako fikhsko pitanje prilikom izvođenja propisa, bio je Muḥammad ibn Idris al-Šāfi'ī (umro 204/819.). Često se pozivao i na Al-Buwayṭījeve (Yūsuf ibn Yaḥyā al-Qurašī, umro 231/845.) i Al-Muzanījeve (Ismā'il ibn Yaḥyā Ismā'il al-Muzanī, umro 264/877.) interpretacije Al-Šāfi'īja, koji su napisali po *Kompendij (Al-Muḥtaṣar)* i citirali sadržaje Al-Šāfi'ījevih djela. To potvrđuje ono što smo naprijed isticali, da je Al-Ġaṣṣāš imao dobre uvide u dva *Kompendija*, kojima pripada značajno mjesto u šafi'ijskoj

Autor je djela *Al-Mudawwana* (u šesnaest tomova), jednog od najboljih djela iz malikijske literature. Al-Buḥārī je podosta iz njega citirao u svome *Al-Šaḥīḥu*, a preuzimali su još i Asad ibn al-Furāt i Yaḥyā ibn Yaḥyā. Živio je u Kairu (vidjeti: *Al-Mawsū'a al-fiqhiyya*, I, str. 332.; *Al-A'lām*, III, 323.).

³⁹ Abdullāh ibn Wahb ibn Muslim al-Fahrī al-Miṣrī (125/742-197/812.) - istaknuti fakih, Mālikov saradnik. Bio je hafiz, pouzdan prenosilac hadisa. Napisao je više djela iz hadisa, a istaknutija su: *Al-Ġāmi'*, *Al-Muwaṭṭa'* (u dvije knjige, *Al-Kabir* i *Al-Šaḡir*). Nuden je da bude kadija, ali je odbio (vidjeti: *Tahḍīb al-tahḍīb*, VI, str. 71.; *Al-Mawsū'a al-fiqhiyya*, I, str. 335.; *Al-A'lām*, IV, str. 144.).

⁴⁰ Ašhab ibn 'Abd al-'Azīz ibn Dāwūd al-Qaysī al-'Āmirī (145/762-241/855.) - vodeći fakih Egipta svog vremena. Bio je Mālikov saradnik. Al-Šāfi'ī je za njega rekao: "Niko učeniji u Egiptu ne bi bio od Ašhaba da nije malo lahkomišten." Neki vele da mu je ime bilo Miskīn, a da mu je Ašhab bio nadimak (vidjeti: *Tahḍīb al-tahḍīb*, I, str. 351.; *Al-A'lām*, I, str. 333.).

⁴¹ Tako je postupio u: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, 201-202, gdje je razmatrao pitanje braka s robinjom uz ispunjavanje uvjeta ženidbe sa slobodnom ženom, gdje iznosi Ismā'ilovu tvrdnju kojom se pobija stav hanefijskog mezheba. Al-Ġaṣṣāš tu polemikuje s neistomišljenikom, da bi ga nakon toga branio od napada Dāwūda al-Isfahānija koji kritikuje Ismā'ila. U prilog odbrane je rekao: "U Dāwūdovoj priči o Ismā'ilu ima slabosti. Ona je neuvjerljiva i neistinita, zato što ga je odstranio iz Bagdada. Sad ga zasipa pogrdama." Ova objektivnost, možda može ići u prilog ublažavanju onog zbog čega se Al-Ġaṣṣāšu prigovara za pristrasno pristajanje uz hanefijski mezheb. Što se tiče surevnjivosti prema Ismā'ilu, kao i prema drugim neistomišljenicima, to je jedna opća zamjerka i uporište za prigovor njegovoj metodologiji u tefsiru, o čemu ćemo detaljno govoriti u četvrtom poglavlju drugog dijela disertacije.

fikhskoj literaturi, s obzirom na bliskost njihovih autora s predvodnikom mezheba.

Prilikom razmatranja brojnih fikhskih pitanja, Al-Ğaššās se na Al-Šāfi'ija pozivao i s njim dugo polemisao, nekad mirnim tonom i učtivo, a drugi put oštro prekoračujući granice umjerenosti svojstvene principijelnom dijalogu među naučnicima, oštro ga kritikujući i negirajući mu vrijednosti, kvalifikacijama kakve nipošto nije zaslužio veliki učenjak, oko čijeg predvodništva u fikhu i idžtihadu postoji konsenzus Ummeta, kao što postoji konsenzus i oko njegove čestitosti i pravovjernosti. Moglo bi se reći da se Al-Ğaššāsov oštar ton prema neistomišljenicima u jednom općem smislu, a prema Al-Šāfi'iju posebno, može ocijeniti kao najveća zamjerka i prigovor njegovoj tefsirskoj metodologiji. O tome ćemo opširnije govoriti u četvrtom poglavlju disertacije.

Al-Ğaššāsov stav prema *hanbelijskom mezhebu*

U krugovima sljedbenika sunneta (*ahl al-sunna wa al-ğamā'a*) poznato je da je četvrti fikhski mezheb, očuvan i raširen u većem broju islamskih zemalja, naučavanje Aḥmada ibn Ḥanbala,⁴² nazvano *hanbelijskim mezhebom*. Uprkos tome, Al-Ğaššās u području fikhskih propisa, dok navodi stavove i tvrdnje vodećih fakiha i sravnjuje preovlađujuće poglede u brojnim različitim mezhebima, apsolutno ne spominje poglede predvodnika Aḥmada ibn Ḥanbala. Istina, ime Aḥmada ibn Ḥanbala se pojavljuje na brojnim mjestima u Al-Ğaššāsovom tefsiru, ali ne u području fikha i propisa, već u ravni prenošenja hadisa i predaja, jer Al-Ğaššās mnoge predaje posredstvom svog učitelja 'Abd al-Raḥmāna ibn Siyme, koji je prenosio od 'Abdullāha ibn Aḥmada a on od oca Aḥmada ibn Ḥanbala, preuzima od

⁴² Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, Abū 'Abdillāh al-Šaybānī al-Wā'ilī (164/780-241/855.) - predvodnik hanbelijskog mezheba, jedan od četvorice velikih imama. Porijeklom je iz Merva. Otac mu je bio namjesnik u Serahsu. Rođen je u Bagdadu. Djetinjstvo i mladost je proveo u učenju. U te svrhe je mnogo putovao, a putovanjima je obuhvatio Kufu, Basru, Mekku, Medinu, Jemen, Siriju, Zapadnu Afriku, Perziju, Horosan i druge krajeve. Napisao je *Al-Musnad* koji sadrži oko 30.000 hadisa. Poznata djela su mu i: *Al-Tāriḥ*, *Al-Nāsiḥ wa al-mansūḥ*, *Faḍā'il al-ṣaḥāba*, *Al-Zuhd* i dr. Za vladavine Al-Ma'muna i Al-Mu'tašima podvrgavan je pritisku da izjavi da je Kur'an stvoren, ali je hrabro odbijao. Zbog toga je za vladavine Al-Mu'tašima dvadeset osam mjeseci proveo u tamnici (vidjeti: *Šifa al-Šafwa*, II, str. 190.; *Al-A'lām*, I, str. 203.; *Al-Mawsū'a al-fiqhiyya*, I, str. 339.).

imama Aḥmada, autora djela *Al-Musnad*, što govori da je imao dobre uvide u to hadisko djelo, premda to nije otvoreno istakao.⁴³

Vjerovatan razlog leži u tome što se *hanbelijski mezheb* u to vrijeme još nije bio pronio po geografskim prostranstvima islamskog svijeta, u razmjerama svojstvenim drugim mezhebima. Shodno tome, on se nije ni ubrajao među afirmisane mezhebe u to vrijeme, prvenstveno zbog toga što je dominantna naučna karakteristika Aḥmada ibn Ḥanbala bila široka erudicija u hadiskoj nauci, u čije ime je proputovao brojnim krajevima islamskog svijeta. To u vezi s njim navode sva biografska djela, a vlastito mu djelo te vrste, *Al-Musnad*, to najuvjerljivije dokazuje.

Ovu pretpostavku dodatno osnažuje to što najveći hroničar i jedan od najistaknutijih fakiha svog vremena, Muḥammad ibn Ġarir al-Ṭabari (umro 310/922.), kad je pisao djelo *Iḥtilāf al-fuqahā'* (*Neslaganja fakiha*), među fakihe nije uvrstio Aḥmada ibn Ḥanbala. Kad se o tome pitao, sam sebi je odgovorio: "Kad se radi o Aḥmadu ibn Ḥanbalu, njegova odstupanja se ne računaju. Drugi će možda reći da su ga neki učenjaci spominjali kad su govorili o razmimoilaženjima. Međutim, mi nismo našli da neko od njega prenosi, niti smo vidjeli da ima učenike koji nešto znače u fikhu. Dakle, nije imao saradnike koji bi dosljedno prenijeli njegovo naučavanje." Nakon svega, Al-Ṭabari navodi ono što je općepoznato, da je Aḥmad ibn Ḥanbal bio "predvodnik predvodnika" (*imām al-a'imma*) u hadisu, hadiskim znanostima i poznavanju prenosilaca, ali nije bio osnivač fikhskog mezheba.⁴⁴

⁴³ U vezi s takvim prenošenjima vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 600., 604., 610., 612., 615., 618., 625. i druga mjesta. Al-Ġaṣṣāš ponekad od 'Abdullāha ibn Aḥmeda koji preuzima od oca Aḥmada, prenosi i posredstvom drugog učitelja, 'Abd al-Bāqija ibn Qāni'a (I, str. 613. i II, str. 521.).

⁴⁴ Opširnije o tome vidjeti u: Muḥammad al-Zuḥaylī, *Al-Imām al-Ṭabari, šayḥ al-mufasssirin wa 'umda al-mu'arriḥin wa muqddam al-fuqahā' al-muḥaddiḥin*, str. 77-78., zajedno s tu navedenim izvorima. Al-Ṭabari u slučaju Aḥmada ibn Ḥanbala nije postupio ništa drugačije od ostalih hroničara, kako onih prije njega tako ni poslije njega, budući da veliki broj djela koja govore o neslaganjima učenjaka, ne spominju Aḥmada ibn Ḥanbala i ne ubrajaju ga među fakihe. Ne spominju ga npr. Al-Ṭaḥāwī u djelu *Iḥtilāf al-fuqahā'*, Al-Nasafī u djelu *Al-Manzūma*, Al-Dabūsī u djelu *Ta'sis al-naẓar*, 'Alā' al-Dīn al-Samarqandī u djelu *Muḥtalaf al-riwāya*, kao ni drugi hanefijski učenjaci koji su pisali o neslaganjima. Ibn al-Faraḍī u djelu *Tārīḥ 'ulamā' al-Andalus*, kad izlaže biografiju Abū Muḥammada 'Abdullāha ibn Ibrāhima ibn Muḥammada al-Uṣaylija al-Mālikija, kaže: "Napisao je djelo o neslaganju Mālika, Al-Šāfi'ija i Abū Ḥanife pod naslovom *Kitāb al-dalā'il fi unahāt al-masā'il*", ne spomenuvši Aḥmada. U djelu *Kašf al-zunūn*, o neslaganjima učenjaka, Muḥammad al-Samarqandī, nije Aḥmada uvrstio u rang fakiha s Muḥammadom ibn al-Ḥasanom, Zufarom, Al-Šāfi'ijem i Mālikom, već tek u rang s Dāwūd al-Zāhirijem. Mimo hroničara, zanemario ga je i Al-Ġazālī al-Šāfi'ī u djelu *Al-Waḡīz*. Iz reda autora historijsko-geografskih djela ne spominje ga

Druga skupina ili fakihi osnivači iščezlih mezheba

Pod formulacijom *fakihi osnivači iščezlih mezheba* imaju se u vidu oni fakihi koji su u fikhu i idžtihadu dostigli visok nivo, imali svoja autentična naučavanja, ali nisu imali đake i saradnike da se nakon njihove smrti poduhvate širenja njihovih pogleda, da mezhebu služe sistematizovanjem i prečišćavanjem stavova putem naučnih metoda, da naučavanje podupiru dokazima i argumentima, iscrtavaju pravila i osnovna načela promišljanja, niti da se poduhvate širenja i pozivanja u njih, usljed čega je zagubljen njihov pretežan dio, tako da su od njih do danas ostali samo stavovi razasuti u knjigama koje govore o neslaganju učenjaka.

Čitalac Al-Ğaššāšovog tefsira će vidjeti da je on obuhvatio mnogobrojne poglede i tvrdnje fakiha čiji mezhebi nisu očuvani do danas, što govori da su to bili mezhebi poznati i rašireni u svoje vrijeme, koje se poklapa s Al-Ğaššāšovim vremenom, te ne iznenađuje što ih je uvodio u svoj tefsir. Među fakihim koji Al-Ğaššāš često ističe prilikom iznošenja fikhskih pogleda o nekom pitanju koje zahvata u tefsiru, jesu: Al-Awzā'ī,⁴⁵ Sufyān al-Ṭawrī,⁴⁶ Al-Layṭ ibn Sa'd,⁴⁷ Ibn Abī Laylā,⁴⁸ Ibn

Ibn Qutayba u djelu *Kitāb al-ma'ārif*, dok ga Al-Maqdisī u djelu *Aḥsan al-taqāsīm* spominje samo među akterima hadiske nauke. Ibn 'Abd al-Barr je napisao djelo *Al-Intiqā' fī fadā'il talāṭu al-fuqahā'* o Abū Ḥanifi, Māliku i Al-Šāfi'iju, ne spomenuvši Ibn Ḥanbala. U djelu *'Umda al-'arifīn* četvrti imam je Sufyān al-Ṭawrī, a ne Aḥmad ibn Ḥanbal (vidjeti: Muḥammad ibn Ġarir al-Ṭabarī, *Ihtilāf al-fuqahā'*, str. 13. i dalje; 'Uğyl al-Našamī, *Al-Imām Aḥmad ibn 'Alī al-Raẓī - dirāsa šaḥṣiyyatihi wa kutubihī*, str. 28.).

⁴⁵ 'Abd al-Raḥmān ibn 'Amr ibn Yuḥmid al-Awzā'ī, Abū 'Amr (88/706-157/773.) - prvak fikha u Siriji. Nuđeno mu je da bude kadija, ali je odbio. Salīḥ ibn Yaḥyā u djelu *Tārīḥ Bayrūt* kaže: "Al-Awzā'ī je bio veoma ugledan u Šamu. Ni sultan mu nije bio ravan." Napisao je *Al-Sunan* i *Al-Masā'il*, djelo u kojem je dao odgovor na 70.000 pitanja koja su mu bila postavljena. U Andalusu (islamska Španija) fetve su se izdavale na osnovama njegovog naučavanja sve do vremena vladavine Al-Ḥakama ibn Hišāma (vidjeti: *Al-A'lām*, III, str. 320.; *Al-Mawsū'a al-fiqhiyya*, I, str. 431.).

⁴⁶ Sufyan ibn Sa'id ibn Masrūq al-Ṭawrī (97/715-161/777.) - prvak u hadiskoj nauci. Živio je u Kufi. Abasijski vladar Al-Manšūr mu je nudio položaj, ali je on odbio. Napisao je *Al-Ğāmi' al-kabīr*, *Al-Ğāmi' al-ṣaġīr* (oba iz hadisa), *Al-Farā'id* (vidjeti: *Taḥdīb al-taḥdīb*, IV, str. 111-115, *Al-A'lām*, III, str. 104.).

⁴⁷ Al-Layṭ ibn Sa'd ibn 'Abd al-Raḥmān al-Fahmī (94/712-175/791.) - hadiski i fikhski prvak svog vremena u Egiptu. Ibn Taġrī Bardī za njega kaže: "Bio je egipatski velikan, princ i prvak." Al-Šāfi'ī je rekao: "Al-Layṭ je bio učeniji od Mālika, samo što ga saradnici nisu podržali." O njemu ima mnogo podataka. Ibn Ḥaġar al-'Askalānī je o njemu napisao knjigu pod naslovom *Al-Raḥma al-ġayṭiyya fī al-tarġama al-layṭiyya*, koja je štampana (vidjeti: *Taḍkira al-huffāz*, I, str. 207.; *Taḥdīb al-taḥdīb*, VIII, str. 459.; *Al-A'lām*, V, str. 248.).

⁴⁸ Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Laylā Yasār al-Anšārī al-Kūfī (74/693-148/765.) - fakihi. Bio je kadija u Kufi za vladavine i Umejjja i Abasija. Imao je

Šubruma,⁴⁹ 'Uṭmān al-Battī,⁵⁰ Al-Hasan ibn Šālih (spominje se i kao Al-Ḥasan ibn Ḥayy)⁵¹ i dr.

Al-Ğaṣṣās je preuzeo znatan zbir tvrdnji i pogleda ovih znamenitih učenjaka u području fikha i propisa, što njegovom djelu daje veću naučnu vrijednost budući da se, zahvaljujući tome, putem njega čuva zamašna fikhska baština.

Al-Ğaṣṣās i *hanefijski mezheb*

I letimičan pogled u Al-Ğaṣṣāsov životopis i uvid u opus koji je iza sebe ostavio posmatraču su dovoljni da shvati koliko se ovaj učenjak bio posvetio služenju Abū Ḥanīfinom mezhebu. Napisao je jedan zbir povećih djela u kojima je komentarisao najvažnije tekstove i kompendije iz hanefijske literature, povrh pisanja vlastitih autorskih djela. Svime što je napisao nesumnjivo je činio usluge svome mezhebu. Kako smo naprijed istakli, komentarisanje kompendija je veoma težak i zahtjevan posao. Podrazumijeva veliku erudiciju i može mu udovoljiti samo neko ko iznimno dobro zna mezheb, njegove najdublje slojeve i potankosti i ko zna ishodišta pitanja, jer komentar treba udovoljavati zahtjevu da se odgovori na neizbrojiva pitanja.

Al-Ğaṣṣās je uzmogao hanefijskom mezhebu pružiti komentare, autorska djela i radove, koja posvjedočuju dubinu razumijevanja, oštrinu uma i dalekovidnost, jer je prilikom pisanja slijedio precizan i dobro planiran put. Zato je imao blagodarnu ruku u služenju mezhebu u području utemeljenja i naučnog razvoja. Podržavao ga je preciznim naučnim dokazima, jer je u svakom djelu istinski nastojao dokazima i argumentima poduprijeti Abū Ḥanīfino naučavanje.

dogodovština s Abū Ḥanīfom. (vidjeti: *Tahdīb al-tahdīb*, IX, str. 301.; *Al-A'lam*, VI, str. 189.).

⁴⁹ 'Abdullāh Šubruma ibn al-Ṭufayl ibn Ḥassān al-Ḍabbī al-Kūfī (72/697-144/761.) - fakih iz Kufe. Bio je veoma pobožan i povučen. Za njega je Hammād ibn Zayd rekao: "Nisam vidio Kufanca učenijeg od Šubrume" (vidjeti: *Tahdīb al-tahdīb*, V, str. 250.; Al-Širāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, str. 48.; *Al-Mawsū'a al-fiqhiyya*, II, str. 400.).

⁵⁰ 'Amr ibn 'Uṭmān ibn Sulaymān al-Battī (umro 243/760.) - fakih iz Basre, poznat kao 'Uṭmān al-Battī. Hadis je prenosio od Anasa ibn Mālika, Al-Ša'bija, Al-Ḥasana al-Baṣrīja, a od njega su prenosili Šu'ba al-Tawrī, Ibn 'Ulayya i dr. Aḥmad, Al-Dāraquṭni, Ibn Sa'd i Ibn Mu'in ga ističu kao veoma pouzdanog (vidjeti: *Sīyar al-ālam al-nubalā'*, VI, str. 148.; *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, str. 91.).

⁵¹ Al-Ḥasan ibn Šālih ibn Ḥayy ibn Muslim al-Hamadānī (100/718-168/784.) - muhaddis i fakih. Aḥmad Ibn Ḥanbal je za njega rekao: "Al-Ḥasan je vjerodostojan u predaji, fakih koji se disciplinuje hadisom i ibadetom". Abū Zur'a je rekao: "On je spoj discipline, fikha, ibadeta i zuhda" (vidjeti: *Tahdīb al-tahdīb*, II, str. 288.; *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, str. 85.).

Otuda se Al-Ğaššās smatra mudžtehidom,⁵² odnosno pripadnikom treće kategorije, a to je rang mudžtehida koji izvlače propise o pitanjima koja nisu formulisana u sklopu definisanja osnova i načela koja je definisao i afirmisao predvodnik mezheba.

Takvi su dostojni nazivanja *mudžtehidom* s obzirom na to da su šeriatskopравни teoretičari razvrstali mudžtehide u slijedeće kategorije: apsolutni (samostalni) mudžtehidi koji nisu ni za koga vezani; neograničeni (nesamostalni) koji su za nekoga vezani; te ograničeni mudžtehidi, tj. oni koji istražuju na osnovama predvodnikovih načela i principa.⁵³

Rad mudžtehida se sastoji iz dvaju elemenata. Jedan je pridržavanje načela koja su propisali predvodnici i sakupljanje općih fikhskih pravila zasnovanih na kriterijima koje su postavili znameniti predvodnici. Drugi je izvođenje rješenja za pitanja o kojim nema predaje od predvodnika mezheba. Ova kategorija je ta koja je razvila mezhebski fikih i postavila temelje razvoja različitih fikhskih mezheba, njihovog razrađivanja i dogradnje. Ona je ta koja je postavila temelje sravnjivanja stavova, da bi se ustanovilo koji su ispravni a koji nisu. Ona je ta koja je odredila narav svakom pojedinom mezhebu.⁵⁴

Ako bolje pogledamo Al-Ğaššāsovo tefsirsko djelo *Aḥkām al-Qurʾān*, s obzirom na to da predstavlja završnicu autorskog opusa, najzreliji plod bogatoga i dugovremenog naučnog rada, jasno ćemo uočiti tu činjenicu. To njegovo djelo se smatra primarnim izvorom i relevantnim enciklopedijskim priručnikom hanefijskoga mezheba, premda se doima i kao djelo iz komparativnog fikha, s obzirom na mnoštvo obuhvaćenih mezheba, naučavanja i pogleda.

Prvo čemu se prilikom razmatranja nekog pitanja obraća Al-Ğaššās jesu pogledi fakiha njegovog mezheba, na čijem čelu je Abū Ḥanīfa, za kojim slijede učenici saradnici: Abū Yūsuf, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Šaybāni i Zufar. Obično im jasno ističe imena, spominjući ih pored Abū Hanīfe, u vezi s pitanjima oko kojih nemaju neslaganja s Abū Ḥanīfom budući da se Al-Ğaššās trudi da što je moguće više istakne kako su učenjaci njegovog mezheba uglavnom međusobno saglasni.

⁵² Osvrt na ovo pitanje je prethodio u trećem poglavlju prvog dijela diseracije pod naslovom *Mjesto među hanefijskim učenjacima*.

⁵³ Vidjeti: Ḥusn al-Taḡāḏī, str. 24. Al-Kawṭari kaže: "Ovakvu podjelu je izvršio i Ibn Ḥaḡar al-Makki u djelu *Šann al-ğāra*, a doslovno ju je preuzeo Al-Laknawi u djelu *Al-Nāfiʿ al-kabīr*. U vezi s tim Al-Dahalawi u djelu *Al-Inšāf fi masāʾil al-ḥilāl* je rekao: "Idžtihād, zapravo, ima dvije jasne razine: visoku i nisku, a između njih su razni i mnogi stupnjevi."

⁵⁴ Vidjeti: Muḥammad Abū Zahra, *Uṣūl al-fiqh*, str. 371. i dalje.

Ponekad isticanje po imenima skraćuje zadovoljavajući se samo tim da kaže: "Naši velikani (aṣḥābunā) vele; Naši velikani redom kažu; Naši velikani su saglasni" ili tome slično.⁵⁵

Ako oni imaju neki stav oko kojeg se razilaze s Abū Ḥanīfom, Al-Ġaṣṣāš taj stav navodi ponekad obrazlažući vladajuće okolnosti koje su Abū Ḥanīfu opredijelile da zauzme takav stav, da to etablira, kao što je postupio prilikom komentaranja riječi Uzvišenoga: *i čestite kćeri onih kojima je data Knjiga prije vas* (Al-Mā'ida, 5.), gdje govori o mandejcima (*al-sābirūn*) i njihovom vjerovanju, ističući: "Učenjaci se u vezi s mandejcima razilaze oko toga jesu li sljedbenici nebeske Knjige ili nisu. Od Abū Ḥanīfe se prenosi da jesu, dok je Abū Yūsuf tvrdio: 'Nisu sljedbenici Knjige.' Abū al-Ḥasan al-Karḥī je tvrdio: 'Što se tiče mandejaca, oni su za Abū Ḥanīfu sljedbenici Knjige po tome što među njima ima onih koji se izjašnjavaju ka sljedbenici Mesihove vjere i čitaju Evanđelje. Kad se radi o mandejcima koji se klanjaju zvijezdama, iz oblasti Haran, oni ni za koga nisu sljedbenici Knjige.' Abū Bakr al-Ġaṣṣāš veli: 'Među mandejcima koji se sada tako deklarišu nema sljedbenika Knjige. Njihova vjera je jedinstvena, znači u Haranu, Bataihu, Sevad Vasitu i bilo gdje u drugim krajevima. U temeljima njihovog vjerovanja je slavljenje sedam planeta i klanjanje njima. Oni se klanjaju i kipovima samo što su im Perzijanci, kad su se pojavili na prostorima Iraka, dokinuli kraljevstvo budući da su drugačiji narod - Nabatejci. Dalje se nisu usuđivali javno se klanjati kipovima pošto su im Perzijanci to branili. Mandejci su bili i Grci nastanjeni u Siriji i na Arabijskom poluotoku. Međutim, kad se Konstantin pokrstio, oružjem ih je natjerao da uđu u kršćanstvo. Tada su prividno ostavili idolopoklonstvo. Javno su se prikazivali kao članovi kršćanske zajednice, a potajno su se i dalje klanjali svojim kipovima.

Kad se pojavio islam, priklonili su se kršćanstvu tako da ih danas muslimani ne razlikuju od kršćana, budući da su se tajno klanjali kipovima prikrivajući izvornu vjeru. Oni su ljudi koji najviše kriju svoje vjerovanje. Oni se već od djetinjstva navikavaju na dovijanje i skrivanje vjerovanja. Od njih su tu vještinu u skrivanju naučavanja naučile *isma'ilije*, čiji mezheb vodi porijeklo od te grupacije. Temelj njihovog vjerovanja je veličanje sedam planeta i klanjanje njima tako što ih mogu simbolisati i kipovi označeni imenima planeta. Po tome među njima nema razlike, osim što postoji nešto neusaglašeno između onih iz Harana i onih iz Bataiha u okvirima obreda. Među njima nema sljedbenika Knjige. Meni se po svemu čini da je u Abū Ḥanīfinom stavu o

⁵⁵ Vidjeti primjerice: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 157., 254-255. i druga mjesta.

mandejcima presudno bilo to što je neke vidio kako se prikazuju da su kršćani čitajući Evanđelje i izjašnjavaju se kao sljedbenici Mesihove vjere. Ovo stoga što mnogi fakihi ne smatraju da se od onih koji vjeruju poput njih prihvata *glavarina* (*ġizya*). Za mandejce koji slijede ovakvo vjerovanje, kao što smo ga mi opisali, ne treba biti razmimoilaženja da nisu sljedbenici Knjige. Prema tome, ne može se jesti ono što oni zakolju, niti se može ženiti s njihovim ženama."⁵⁶

Al-Ġaṣṣāš je ponekad, u slučaju neslaganja stavova s Abū Ḥanīfinim stavom, saradnicima upućivao prigovor opredjeljujući se za stav predvodnika. Takav je primjer onoga što stoji u komentaru ajeta: *Kada ti budeš među njima i kad odlučiš da zajedno s njima namaz obaviš, neka jedni s tobom namaz obavljaju...* (Al-Nisā', 102.), u kojem razmatra pitanje *namaza predostrožnosti* (*ṣala al-ḥawf*) i kako se obavlja. On tu najprije navodi stavove fakiha predvođenih Abū Ḥanīfom koji je smatrao da namaz predostrožnosti nije bio specifikum samo Vjerovjesnikovog (s.a.v.s.) vremena, da se on klanja i nakon Vjerovjesnikove smrti. Nakon što je naveo mnogobrojne dokaze o ispravnosti ovog mezheba, veli: "Što se tiče predaje koja se prenosi od Abū Yūsufa, da se nakon Vjerovjesnikove (s.a.v.s.) smrti ne klanja namaz predostrožnosti ili da se klanja s dva imama, on se poveo za prividnim značenjem riječi Uzvišenoga: *Kada ti budeš među njima i kad odlučiš da zajedno s njima namaz obaviš*, u kojima je namaz prividno vezan uz prisustvo Vjerovjesnika (s.a.v.s.) među njima. Njima se daje dopuštenje da namaz obave na navedeni način, kako bi postigli vrijednost namaza za njim koja se ne može u toj mjeri postići klanjanjem za nekim drugim. Nakon njega ne bi bilo uredu da ga predvodi manje od dva imama, jer je vrijednost namaza za drugim izjednačena s vrijednošću namaza za prvim, pa nema potrebe za koraćanjem, odstupanjem, okretanjem leđa Kibli kao nečeg što je inače nespojivo s namazom. Abū Bakr (al-Ġaṣṣāš) kaže: Kad se radi o naznačavanju Vjerovjesnika (s.a.v.s.) u ajetu riječima: *kada ti budeš među njima*, to ne mora značiti da se ovaj propis svodi samo na Vjerovjesnika i ni na koga više, jer je Onaj koji je rekao: *Kada ti budeš među njima i kad odlučiš da zajedno s njima namaz*, isti Onaj koji je rekao: *njega slijedite* (Al-A'raf, 158.). Kad vidimo da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) nešto uradio, dužnost nam je da ga slijedimo u tome na način kako je on to uradio. Nije li jasno da riječi Uzvišenoga: *Uzmi od dobara njihovih zekat, da ih njime očistiš* (Al-Tawba, 103.), ne uvjetuju prisustvo jedino Vjerovjesnika, mimo uglednika prvaka nakon njega. Tako je i u riječima Uzvišenoga: *kada ti dođu vjernice da ti polože*

⁵⁶ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 413.

zakletvu (Al-Mumtaḥina, 12.) i Njegovim riječima: *I sudi im prema onome što Allah objavljuje* (Al-Mā'ida, 49.) i Njegovim riječima: *pa ako ti dođu, ti im presudi* (Al-Mā'ida, 42.) govor upućen Vjerovjesniku (s.a.v.s.), a imami poslije njega se podrazumijevaju u prosudbi.

Što se tiče postizanja vrijednosti namaza za Vjerovjesnikom (s.a.v.s.), nije moguće da to bude razlog da se u namazu dopusti koraćanje, okretanje leđa Kibli i druge radnje čije isključenje spada u stroge obaveze, jer, ako se zna da obavljanje namaza za vjerovjesnikom nije stroga dužnost (*farḍ*), nije moguće da im bude naređeno ostavljanje stroge dužnosti da bi ostvarili nešto što je preporučeno. Ako je to tako kako smo opisali, to obrazloženje (Abū Yūsufa) nije valjano, već je tačno da je obavljanje namaza predostrožnosti na način za koji se prenosi da ga je Vjerovjesnik praktikovao dopušteno i poslije njega, kao što je bilo dopušteno i s njim. Jedna grupa ashaba prenosi da je dopušteno obavljati namaz predostrožnosti nakon Vjerovjesnika (s.a.v.s.), među koje između ostalih spadaju: Ibn 'Abbās, Ibn Mas'ūd, Zayd ibn Ṭābit, Abū Mūsā, Ḥuḍayfa, Sa'id ibn al-ʿĀṣ, 'Abd al-Raḥman ibn Samura, i dr. Ne prenosi se od bilo kojeg ashaba suprotan stav. To je konsenzus kojem se ne može oponirati, a Allah najbolje zna.⁵⁷

Prilikom razmatranja fikhskih pogleda i naučavanja, Al-Ġaṣṣās nije zanemarivao mnogobrojne predaje hanefijskoga mezheba ako se data predaja razlikovala od Abū Ḥanīfinog stava. U takvoj situaciji je znao navesti ono što mu se činilo da se može povezati sa stavom predvodnika mezheba, što je saglasno s nekom predajom, i može se ispostaviti kao uvjerljivo, makar što temeljna djela hanefijske literature, poput djela *Al-Siyar al-kabīr* Muḥammada al-Šaybānija, u vezi s tim drugačije kažu.⁵⁸ Znao je okvalifikovati neke mezhebske predaje kao slabe ne propuštajući da napomene: "To je jedno usamljeno prenošenje koje se ne slaže s predajama", kao što je postupio s jednim prenošenjem od Abū Ḥanīfe o terminima klanjanja namaza, u kojem stoji da je "krajnje vrijeme za klanjanje podne-namaza još dok je sjenka manja od dvije dužine stasa, a početak ikindije kad dužina sjenke bude iznosila dvije dužine stasa." Abū Bakr al-Ġaṣṣās kaže: "To (što se ovim putem prenosi od Abū Ḥanīfe) usamljeno je prenošenje i nesaglasno s predajama koje kažu da je vrijeme podne-namaza sve dok ne nastupi

⁵⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 328-329.

⁵⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 311.

vrijeme ikindije".⁵⁹ Katkad bi protežirao neku predaju na osnovu svog idžtihada govoreći: "Druga predaja nije u upotrebi".⁶⁰

Dominantna pojava u Al-Ğaššāšovom tefsiru je to da prilikom razmatranja raznih propisa i pitanja iznosi sve raspoložive fikhske poglede o njima. Pošto najprije istakne stavove prethodnika ashaba i tabi'ina, navodi poglede fakiha svog mezheba, nakon čega uključuje poglede drugih mezheba, da bi s njima opširno polemisao stajući uglavnom u odbranu hanefijskog mezheba putem raznih naučnih metoda, pa i kroz iznošenje raznovrsnih potencijalnih prigovora onome što iznosi kao svoj stav. Međutim, on ponekad sasvim kratko spomene nekog iz svog mezheba s čijim stavom je potpuno saglasan nastavljajući izlaganje, a da ne spomene nekog iz reda vodećih fakiha. Primjer takvog postupka je komentar riječi Uzvišenoga: *I imetak na Allahovom Putu žrtvuje, i sami sebe u propast ne dovodite* (Al-Baqara, 195.), gdje navodi različita značenja ovog ajeta koja pretpostavljaju različite poruke navodeći uz njih mnogobrojne predaje od ashaba i tabi'ina, da bi nakon toga od Muḥammada al-Šaybānija jednostavno preuzeo doslovan komentar: "Muhammad ibn al-Hasan u djelu *Al-Siyar al-kabīr* ističe da, kad bi čovjek napao hiljadu ljudi, u tome ne bi bilo ništa loše ukoliko se nada da će se izvući živ ili neprijatelju nanijeti gubitke. Ali, ako se ne nada da će se spasiti, ili neprijatelju nanijeti gubitak, mi mu to ne odobravamo, budući da sam sebe baca u propast a ništa korisno ne čini za zajednicu. To čovjek može učiniti ako se nada da će se izbaviti ili zajednici donijeti neku korist. Ako se ne nada izbavljenju ili koristi za zajednicu, treba razmotriti hoće li time ohrabriti muslimane da se za njim povedu pa se upuste u okršaj i neprijatelju, ako Bog da, nanesu poraz, jer i kad se želi nanijeti gubitak neprijatelju, bez ambicija da se čovjek izbavi, ne vidimo da u tome ima išta loše, već se nadam da će biti za to nagrađen. Može mu se zamjeriti ako od toga ne može proisteći nikakva korist, uz to što ne želi izbaviti se niti nanijeti gubitak. Dotle, u svemu čime se neprijatelj može zaplašiti nema ništa loše, jer je to najbolji vid nanošenja gubitka i u tome je korist za zajednicu." Nakon citata iz djela *Al-Siyar al-kabīr*, Al-Ğaššāš uopće ne spominje stavove drugih fakiha, kao što obično praktikuje, već samo naglašava: "Ono što Muhammad o tome kaže, pravi je stav o tome, a drugačije tumačenje nije dozvoljeno."⁶¹

⁵⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 341. U vezi sa hanefijskim prenošenjima o ovom pitanju vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, 336.

⁶⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 462.

⁶¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 318.

* * *

U cijelosti se može reći da se Al-Ğaššās istinski posvetio *hanefijskome mezhebu* pruživši mu znatne usluge, posebno tefsirskim djelom *Aḥkām al-Qur'ān* koje se smatra završnicom autorskog rada i najzrelijim plodom bogatoga i dugovremenog naučnog rada. U skladu s tim, ovo djelo je dostatan fikhski priručnik Abū Ḥanifinog naučavanja, u kojem je Al-Ğaššās ispoljio veliku pedantnost u prenošenju stavova mezheba i verifikovanju svojih stavova, dodajući tome i sistematizovanje principa naslijeđenih od predvodnika i sakupljanje općih pravnih pravila zasnovanih na kriterijima koje su uspostavili velikani. Zajedno s onim što je prethodilo, to govori da je opravdano Al-Ğaššāsa shvatiti kao učenjaka iz kategorije koja je odigrala veoma važnu ulogu u razvoju mezheba i njegovome preciznom naučnom utemeljenju. To je treća kategorija, s obzirom na klasifikaciju hanefijskih pravnika, kategorija koja je postavila temelje i osnovna načela progresivnog rasta mezheba i obrazovanja u njemu. Zato je Al-Ğaššās uistinu dostojan ubrajanja među velike ovog mezheba i njegove istinske mudžtehide.

Al-Ğaššāsovo neslaganje s *hanefijskim mezhebom*

Al-Ğaššāsova privrženost hanefijskom mezhebu i pružanje pomoći i stajanje u odbranu na brojnim mjestima u tefsiru opredjeljuje čitaoca da bez dvojbe shvati kako on ni u jednom pitanju nije imao neslaganja s ovim mezhebom. Međutim, prilikom proučavanja njegovoga tefsirskog djela može se jasno vidjeti da postoji jedan broj pitanja, bilo da se tiču temeljnih fikhskih principa (*al-usūl*), ili parcijalnih propisa (*al-furū*'), oko kojih se ne slaže sa svojim mezhebom. Ta pitanja bi se, prema onom što smo mi uspjeli ustanoviti, mogla sumarno obuhvatiti slijedećim pitanjima:

1. provjera svjedoka (*tazkiya al-šuhūd*);
2. bezuvjetna zapovijed (*al-amr al-muṭlaq*): da li podrazumijeva neodložno izvršenje (*al-fawr*), ili dopušta odlaganje (*al-tarāḥī*);
3. da li se šeriatski propisi odnose na nevjernike.

Nakon ovoga sumarnog pobrojavanja, iznijet ćemo neke detalje.

1. **Provjera svjedoka (*tazkiya al-šuhūd*).** Ovo pitanje je Al-Ğaššās razmotrio u sklopu komentaranja ajeta o dugovanju, preciznije, uz komentar riječi Uzvišenoga: *koje prihvatite kao svjedoke* (Al-Baqara, 282.). Nakon što je spomenuo fakihe predvođene Abū Ḥanifom, koji je tvrdio da je u prihvatanju svjedoka dovoljno očitovanje

pripadnosti islamu osim ako sumnju u svjedoka iskaže stranka protiv koje svjedoči, Al-Ğaṣṣās to komentariše riječima: "Oni iz reda prethodnika koji tvrde da je dovoljno očitovanje pripadnosti islamu zasnivaju to na okolnostima i iskustvu kad su ljudi uopće pokazivali pravičnost, kad je među njima bilo malo pokvarenjaka, budući da je i Vjerovjesnik (s.a.v.s.) posvjedočio poštenje i čestitost ljudi prvog, drugog i trećeg stoljeća islama." Nakon toga Al-Ğaṣṣās navodi jedan hadis s lancem prenošenja povezanim sve do Vjerovjesnika, da bi nastavio: "Abū Ḥanīfa je živio u trećem stoljeću, za koje je i Vjerovjesnik predvidio da će biti označeno pravdom i poštenjem. Govorio je na osnovama tada vladajućeg stanja. Međutim, da je govorio na osnovu kasnijega stanja, sigurno bi o pitanju svjedočenja govorio kao i drugi. Ni o kome ne bi prosuđivao prije nego što se raspita o njegovom stanju (odnosno, prosuđivao bi tek nakon što pretraži njihove karaktere). I Allah nas je upozorio da budemo oprezni naspram onoga što čovjek vanjskim manifestacijama prikazuje, da se ne povodimo za izjavama kojima se želi prikazati kao pošten i zadobiti povjerenje: *Ima ljudi čije te riječi o životu na ovom svijetu oduševljavaju* (Al-Baqara, 24.), nakon čega daje na znanje šta iza toga skriva i kakav je u suštini, u skladu s riječima Uzvišenoga: *Čim se (neki od njih) dočepa položaja, nastoji da napravi na Zemlji nered* (Al-Baqara, 205.). Ovaj ajet govori o onima koji se riječima prikazuju u lijepom svjetlu. O svojstvima sličnih govore Njegove riječi: *Kad ih pogledaš, njihov pogled te ushićuje* (Al-Munāfiqūn, 4.). Poslanik je upozoren na obmanjivanje kroz prikazivanje vanjskim manifestacijama, a nama je naređeno da ga podržavamo: *njega slijedite* (Al-Aʿrāf, 158.). Rečeno nam je i: *Vi u Allahovom Poslaniku imate divan uzor* (Al-Aḥzāb, 21.). Ako je tačno ono što smo naveli, nije moguće vjerovati vanjskoj manifestaciji nekog čovjeka bez provjere njegovog svjedočenja i propitivanja o njegovom karakteru sve dok ne bude preovladao sud da je pouzdan i pošten.

Uzvišeni Allah je svjedočenje prihvatljivih opisao na osnovama dva svojstva. Jedno je definisano riječima: *dvojica pravednih vaših* (Al-Māʾida, 106.) i riječima: *i kao svjedoke dvojicu vaših pravednih ljudi uzmite* (Al-Ṭalāq, 2.), a drugo da se bude zadovoljno njegovim iskazom, kao što je Uzvišeni rekao: *koje prihvatite kao svjedoke*, a onima s kojima se može biti zadovoljno pravičnost bi trebala biti neupitno svojstvo. Moguće je da pravičnost pokaže i neko koga ne bismo rado prihvatili tako što se pretvara i krivotvori. To je tipično obmanjivanje. Zato riječi Uzvišenoga: *koje prihvatite kao svjedoke* obuhvataju oba navedena

svojstva pravičnosti, a uz to još i budnost, dobro razumijevanje i pouzdano pamćenje."⁶²

2. **Bezuvjetna zapovijed (*al-amr al-muṭlaq*):** da li podrazumijeva neodložno izvršenje (*al-fawr*) ili dopušta odlaganje (*al-tarāḥī*)? Učenjaci usula se razilaze oko bezuvjetne zapovijedi i pitanja da li ona podrazumijeva neodložno izvršenje ili dopušta odlaganje. *Neodložno (al-fawr)* znači da obavezuje hitnim izvršenjem u prvoj mogućoj prilici, a *odlaganje (al-tarāḥī)* znači da je dopušteno izvjesno odgađanje, ali ne i da se može odgađati dotle dok ne prestane biti na snazi.

Za hanefijski mezheb se pouzdano zna da je na stanovištu dopuštenja odlaganja. Al-Bazdawī u djelu *Kašf al-asrār* veli: "Većina naših učenjaka (*al-aḥnāf*) te Al-Šāfi' i većina dogmatičara (*al-mutakallimūn*) stoje na stanovištu dopuštenja odlaganja",⁶³ dok na drugom mjestu dodaje: "Ono u čemu su, bez razlike, saglasni svi naši učenjaci jeste to da bezuvjetna zapovijed ne uslovljava neodložno izvršenje."⁶⁴

Al-Saraḥsī u djelu *Al-Uṣūl* kaže: "Ono što se meni čini da u naučavanju naših velikana u vezi s tim (tj. bezuvjetnom zapovijedi) preovladava, jeste dopuštenje odlaganja kao i neutemeljenost odredbe o hitnom izvršenju bezuvjetne zapovijedi".⁶⁵ Autor djela *Al-Talwīḥ* kaže: "U naučavanju hanefija preovladava stanovište o dopuštenosti odlaganja."⁶⁶

Al-Ğaṣṣāš je ovo pitanje opširno istražio u svome usulskom predgovoru naslovljenom *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, u kojem je napisao posebno poglavlje pod naslovom *Bāb al-qawl fī al-amr idā ṣadar ġayr mu'aqqad, hal huwa 'alā al-fawr aw 'alā al-tarāḥī - Stav o vremenski neograničenoj zapovijedi, da li podrazumijeva neodložno izvršenje ili dopušta odlaganje*. U vezi s tim (tj. bezuvjetnom zapovijedi) ustvrdio je da podrazumijeva neodložno izvršenje, da onog koga se tiče obavezuje izvršenjem što je moguće prije. Nakon toga je ustrajno iznosio aragumente o ispravnosti ovog stava i branio ga.⁶⁷

Opravdano je primijetiti da je Al-Ğaṣṣāš po tom pitanju slijedio učitelja Al-Karḥija budući da kaže: "Naš učitelj Abū al-Ḥasan nam je o

⁶² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 614-615. i dalje.

⁶³ 'Abd al-'Azīz ibn Aḥmad al-Buḥārī, *Kašf al-asrār 'an Uṣūl Faḥr al-islām Al-Barzawī*, I, Dār al-kutub al-'arabī, Bayrūt, 1394/ 1974., str. 254.

⁶⁴ Isto: I, str. 256.

⁶⁵ Al-Saraḥsī, *Uṣūl al-Saraḥsī*, I, str. 26.

⁶⁶ Sa'd al-Dīn al-Taftazānī, *Al-Talwīḥ 'alā Šarḥ al-Tawḍīḥ 'alā al-Tanqīḥ*, II, str. 189.

⁶⁷ Al-Ğaṣṣāš, *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, II, str. 103-117.

tome kazao ono što se prenosi od naših učenjaka tražeći tome dokaz u njihovim stavovima o strogoj dužnosti hadža, da je neodložna onome ko se može poduhvatiti putovanja, bez dopuštanja da ovu dužnost odgodi."⁶⁸

Evidentno je da Al-Ğaššās u vezi utvrđivanja da li je to što je spomenuo uistinu stav hanefijskog mezheba o navedenom pitanju ne spominje nikakav drugi argument što dovodi u pitanje autentičnost njegove tvrdnje i to zbog dva razloga.

Prvi razlog je nepouzdanost predaje budući da se zadovoljava navođenjem samo jednog principa, a to je hadž, ne spominjući išta drugo, za razliku od stalne prakse u podržavanju mezheba, kad ističe dato pitanje, zatim opširno navodi propise i ekvivalente. Postupak koji je primijenio u ovom pitanju ukazuje na slabosti predaje.

To može potvrditi i činjenica što je Al-Saraḥsī, kad je tvrdio da je hanefijski mezheb na stanovištu dopuštanja odlaganja, naveo citate brojnih istaknutih fakiha koje potvrđuju njegovu predaju. Tako je dokazivanje ilustrirao citatom tvrdnje Muḥammada al-Šaybānija iz djela *Al-Ğāmi' al-kabīr* o onome ko se zarekao da će u i'tikafu provesti mjesec dana da ima mogućnost odabrati mjesec koji hoće. Tako i onaj ko se zarekne da će postiti mjesec dana može postiti mjesec koji hoće, premda je ispunjenje zavjeta obaveza proistekla iz bezuvjetne zapovijedi. U poglavlju o postu je naglasio da onaj ko je dužan neku zavjetnu obavezu izvršiti uz ramazan može izabrati ramazan koji hoće. Kad se radi o zekatu, sadekatu'l-fitru i desetini, čovjek ne treba previše odugovlačiti izvršenje. Može ih poslati i siromašnoj rodbini u drugim krajevima.

Ovo su citati koje Al-Saraḥsī u djelu *Al-Uṣūl* prenosi od Muḥammada al-Šaybānija dodatno potvrđujući dopuštenost odlaganja.

Drugi razlog je to što je pogled na hadž, koji Al-Ğaššās preuzima od svoga učitelja koristeći ga kao podršku iz mezheba, nešto što stoji izvan predmeta sporenja. To se može obrazložiti time što razmatranje bezuvjetne zapovijedi nije povezano s vremenom. Nema nesaglasnosti oko toga da hadž, kako je istaknuo Al-Saraḥsī, nije bezuvjetan, već je vremenski ograničen na mjesece hadža, a to su: ševval, zu'l-ka'de i deset dana zu'l-hidždžeta. Nema neslaganja ni oko toga da su mjeseci hadža vrijeme njegovog obavljanja.⁶⁹

Iz izloženog se jasno vidi da Al-Ğaššās i njegov učitelj Al-Karḥī u vezi s ovim pitanjem odstupaju od hanefijskog mezheba, budući da u mezhebu, kako proizlazi po svemu što je naprijed istaknuto od istaknutih protagonista, preovladava to da bezuvjetna zapovijed (*al-amr al-muṭlaq*)

⁶⁸ Isto, I, str. 103.

⁶⁹ Više o tome vidjeti: 'Uğyl al-Našami, op. cit. str. 191-194.

dopušta odlaganje (*al-tarāḥī*), a ne podrazumijeva neodložno izvršenje (*al-fawr*).

Zbog toga i jesu neki potonji hanefijski kritički ocjenjivači u svojim djelima Al-Ġaṣṣāša i Al-Karḥija kvalifikovali kao nesaglasne sa svojim mezhebom. Abū Zayd al-Dabūsī u tom smislu kaže: "Tvrđnja Abū Bakra al-Ġaṣṣāša, da bezuvjetna zapovijed podrazumijeva neodložno izvršenje, jeste sporna. Ono što se prenosi u hanefijskoj fikhskoj literaturi o bezuvjetnoj zapovijedi ne slaže se s Abū Bakrom."⁷⁰ Slično i Ibn Nuġaym al-Ḥanafī al-Misrī⁷¹ ističe u jednome svom radu: "Bezuvjetna zapovijed podrazumijeva mogućnost odlaganja, za razliku od onoga šta tvrdi Al-Karḥī."⁷² Iz primjedbi dvojice učenjaka, koji se smatraju velikim valorizatorima klasične hanefijske literature, jasno se vidi da Al-Ġaṣṣāš u vezi s istaknutim pitanjem nije bio saglasan sa svojim mezhebom, presudno zbog toga što se poveo za svojim učiteljem Al-Karḥijem.⁷³

3. Da li se parcijalni šeriatski propisi odnose na nevjernike (*hal al-kuffār muḥāṭabūn bi furū' al-šarī'a*)? Jedno od fikhskih pitanja, koja se tiču stvari vjerovanja jeste pitanje obavezivanja nevjernika. Drugim riječima, radi se o odgovoru na pitanje da li su nevjernici zaduženi parcijalnim šeriatskim propisima? Učenjaci se oko tog pitanja razilaze, a mi ćemo ovdje izložiti ono što ističe Al-Zanġānī⁷⁴ u djelu *Taḥrīġ al-furū' 'alā al-uṣūl*, a to je djelo koje razmatra fikhska pitanja oko kojih postoje razilaženja između Abū Ḥanīfe i Al-Šāfi'ija. Al-Zanġānī veli: "Prema Al-Šāfi'iju, parcijalni šeriatski propisi se

⁷⁰ Vidjeti: Al-Dabūsī, *Taqwīm al-adilla fī uṣūl al-fiqh*, II, str. 67.

⁷¹ Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad, poznat kao Ibn Nuġaym al-Ḥanafī al-Misrī (926/1519-970/1562.) - veliki hanefijski fakih metodičar. Napisao je brojna djela iz fikha i usula, a najpoznatija su mu: *Al-Aṣbāḥ wa al-naẓā'ir*, *Faṭḥ al-Ġafār fī šarḥ al-Manār*, *Al-Rasā'il al-Zayniyya*, *Al-Baḥr al-rā'iq fī šarḥ Kanz al-daqa'iq* (vidjeti: *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 134.; *Al-A'lām*, III, str. 64.).

⁷² Ibn Nuġaym, *Faṭḥ al-Ġafār fī šarḥ al-Manār*, I, str. 65.

⁷³ Zbog bojazni da ne oduljimo, ovdje nećemo iznositi detalje Al-Ġaṣṣāšovog naučavanja o ovom pitanju. Njegovo polemisanje o tome i odgovori neistomišljenicima mogu se pronaći u fikhskom predgovoru tefsiru, naslovljenom *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl* (II, str. 103-117.).

⁷⁴ Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Maḥmūd ibn Baḥtiyār, Abū al-Munāqib Šihāb al-Dīn al-Zanġānī (umro 656/1258.) - jezikoslovac i fakih šafi'ijskog mezheba. Porijeklom je iz Zendžana u Azerbejdžanu, a nastanio se u Bagdadu. Bio je pomoćnik kadije, da bi dao ostavku i posvetio se školovanju najprije u Al-Niẓāmiyyi, a potom u Al-Mustanširiyyi. Poznata djela su mu: *Tarwiḥ al-arwāḥ fī taḥdīb Al-Šiḥāḥ* (kompendij Al-Ġawharijevog djela *Al-Šiḥāḥ*) i *Taḥrīġ al-furū' 'alā al-uṣūl*. Bio je svjedok upadu Mongola u Bagdad i dolasku Hulagua (vidjeti: *Al-A'lām*, VII, str. 161.).

odnose i na nevjernike (*al-kuffār muḥāṭabūn bi furū' al-islām*). Za njim su se povele i mu'tezilije. Oni to potkrjepljuju općenitostima iz Kur'ana, kakve su sadržane u riječima Uzvišenoga: *Šta vas je u Sekar dovelo? Reći će: Nismo bili od onih koji su namaz obavljali* (Al-Muddaṭir, 42-43.), koje pokazuju da će nevjernici biti kažnjeni zbog ostavljanja namaza. Dalje, riječima Uzvišenog se poručuje: *A teško onima koji Njemu druge ravnim smatraju, koji zekat ne daju i koji u onaj svijet ne vjeruju* (Fuṣṣilat, 6-7.).

Abū Ḥanifa i njegovi saradnici kažu da se šeriatski propisi ne odnose na nevjernike. To potkrjepljuju tako što kažu: "Kad bi nevjernici bili obavezani, npr., namazom, bio bi im propisan ili tokom nevjerovanja, ili kasnije. Prvo je neutemeljeno zbog toga što namaz nevjernika nije valjan sve vrijeme dok ne vjeruje, a drugo je također neutemeljeno, jer smo saglasni da, ukoliko nevjernik prihvati islam, nije obavezan naklanjati namaze propuštene u vrijeme dok je bio nevjernik."⁷⁵

Iz istaknutog je jasno da je Abū Ḥanifa bio na stanovištu da se na nevjernike ne odnose parcijalni šeriatski propisi. Uprkos tome, Al-Ġaṣṣāṣ je u tefsiru bio na stanovištu da se ti propisi odnose na nevjernike, što se jasno vidi na mnogim mjestima, od kojih ćemo spomenuti ono što sadrži komentar riječi Uzvišenog Allaha: *Kad budu uzimali duše onima koji su se prema sebi ogriješili, meleki će upitati: Šta je bilo s vama?* (Al-Nisā', 97.), u kojem kaže: "U vezi s tim bismo rekli da će im duše biti ščepane prilikom smrti. Al-Ḥasan veli: 'Bit će bačeni u vatru'. Neki kažu: 'Oni su u rang u licemjera. Muslimanima su se iz straha prikazivali s vjerovanjem, a kad bi se vratili svojim, dokazivali su svoje nevjerovanje. Nisu se preseljavali u Medinu.' Uzvišeni Allah je to jasno istaknuo kad je rekao da su oni licemjerjem, nevjerovanjem i neprihvatanjem Hidžre sami sebi nepravdu nanijeli. To govori o obaveznosti hidžre u toj prilici. Da nije tako, ne bi im se prigovaralo što su od nje odustali. To dokazuje i da su nevjernici obavezani islamskim normama, da se kažnjavaju zbog nepridržavanja tih normi, po tome što Allah takve licemjere proklinje zbog toga što su odustali od hidžre. Ovo je primjer Allahove (dž.š.) prijetnje: *Onoga ko se suprotstavi Poslaniku, a poznat mu je Pravi Put, i koji pođe putem koji nije put vjernika, pustićemo da čini šta hoće* (Al-Nisā', 115.), gdje im je zaprijetio zbog neslijeđenja puta vjernika, kao što ih je prokleo zbog odricanja od vjerovanja."⁷⁶

⁷⁵ Vidjeti: Al-Zanḡānī, *Taḥriḡ al-furū' 'alā al-uṣūl*, str. 98-99.

⁷⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 313.

Isto tako i u komentaru riječi Uzvišenoga: *i zato što su kamatu uzimali, a bilo im je zabranjeno, i zato što su tuđe imetke na nedozvoljen način jeli* (Al-Nisā', 161.) dokazuje da se na nevjernike odnose šeriatske norme kojim ih se obavezuje te da zaslužuju kaznu zbog ostavljanja, jer ih je Allah prokleo zbog jedenja kamate najavljujući da će ih za to kazniti.⁷⁷

Al-Ğassas je ovo pitanje detaljno zahvatao u fikhskom predgovoru *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, gdje je jednom odjeljku dao naslov *Ḥukm taklīf al-kuffār - Prosudba o obavezivanju nevjernika*, na čijem kraju kaže: "Ako bi neko pitao: 'Kako je moguće da se šeriatski propisi odnose na nevjernike, a nije logično očekivati da ih se oni pridržavaju prije nego prihvate islam, dok su još u nevjerništvu', mi mu odgovaramo: 'Po tome što im je izložen put izvršavanja, tako što će najprije prihvatiti islam a zatim izvršavati propise. Isto je s onim ko je nečist pa u stanju nečistoće ne može obavljati namaz. On tu dužnost ne smije izvršiti ako postoji mogućnost da je ispuni u stanju čistoće koje će prethodno dostići. Isto tako je i s nevjernikom. Izložen mu je put pridržavanja islamskih propisa kojima prethodi čin vjerovanja.'⁷⁸

Metode izvođenja propisa kod Al-Ğaṣṣāša.

Na više mjesta u svome tefsiru Al-Ğaṣṣāš je izložio način izvođenja šeriatskih propisa. U tome je uspostavio važno pravilo koje bi se kod njega moglo shvatiti kao princip izvođenja propisa. U tom smislu kaže: "Uzvišeni Allah stavljanje propisa u dužnost izriče jedanput jasnim određenjem, jedanput ukazivanjem na željeno značenje bez jasnog određenja, jedanput riječju koja podrazumijeva više značenja među kojima se u nekim slučajevima raspoznaje primarno i najvažnije, jedanput polisemnom riječju koja obuhvata više značenja, uz koju je, radi razumijevanja željene poruke, potrebno traženje dokaza u nečemu drugom. Sve je to prisutno u Kur'anu."⁷⁹

Otuda je krug izvođenja fikhskih propisa u Al-Ğaṣṣāšovom tefsiru tako širok, sa stanovišta i kvaliteta i kvantiteta, kako bi obuhvatio mnoge aspekte. Razgovor o tome bi veoma dugo potrajao, jer se svi naprijed izloženi temeljni, kao i preostali principi Al-Ğaṣṣāšove metodologije, mogu shvatiti kao metode izvođenja propisa.

Uopćeno rečeno, on propise izvodi na osnovama razmatranja datog pitanja u svjetlu svih kur'anskih tekstova koji se pojavljuju putem

⁷⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 366.

⁷⁸ Vidjeti: *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, II, str. 158.

⁷⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 535.

povezivanja predmetno srodnih ajeta. On propise izvodi i iz predaje o tom pitanju, kako iz Vjerovjesnikovih hadisa, tako i iz kazivanja ashaba i tabi'ina, oslanjajući se na veoma široko poznavanje Vjerovjesnikovog sunneta, stavova ashaba i naravi prenosilaca, što su kod njega potvrdili najveći kritičari kao što je bio Al-Ḥāfiẓ al-Dahabī, o čemu je naprijed bilo riječi.

On propise izvodi i iz značenja pojedinačnih kur'anskih riječi oslanjajući se na zavidno obrazovanje iz arapskoga jezika i brojnih jezikoslovnih disciplina, kao što su: etimologija, poetika, gramatika, sintaksa, fleksija, stilistika, pjesništvo i dr. U skladu s tim, na te discipline se poziva prilikom izvođenja brojnih šeriatskopравnih propisa. Uz to, on propise izvodi i na osnovama *konsenzusa* (*iğmā'*), *analogije* (*qiyās*), kao i na načelima razuma i logike. U svemu tome on raznim argumentima brani svoj mezheb, posebno putem predviđanja potencijalnih prigovora rješenjima njegovog mezheba, na koje pruža precizne i detaljne odgovore, kao učenjak sposoban da vodi dijalog i polemiku.

Prethodno smo, tokom izlaganja o predstavljenim temeljnim principima, iznijeli mnogobrojne primjere Al-Ğaṣṣāṣovog izvođenja različitih fikhskih propisa s osloncem na kur'anske tekstove, Vjerovjesnikove hadise te kazivanja ashaba i tabi'ina. Iznijeli smo i primjere pozivanja na jezik i njegove discipline. Razmatranju naprijed izloženih principa jednostavno je obratiti se na pripadajućim stranicama, a tokom zahvata na preostalim temeljnim principima, iznijet ćemo primjere Al-Ğaṣṣāṣovog oslanjanja na druga pomagla prilikom izvođenja propisa, kao što je poznavanje povoda objavljivanja, naravi različitih čitanja Kur'ana, temelja vjerovanja i sl.

U vezi s ovim, četvrtim temeljnim principom Al-Ğaṣṣāṣove metodologije u tefsiru, koji se tiče fikha i njegovih propisa, htjeli bismo iznijeti nekoliko različitih obrazaca Al-Ğaṣṣāṣovog izvođenja propisa. S tim ciljem smo identifikovali pet mogućih različitih obrazaca.

Prvi obrazac. U njegovim okvirima se jasno pokazuje kako Al-Ğaṣṣāṣ propise izvodi iz kur'anskih tekstova i njihovih općenitosti. Tako iz vanjskog značenja riječi Uzvišenoga: *S njima ne smijete imati snošaja dok ste u i'tikafu u džamijama* (Al-Bakara, 187.), izvodi prosudbu da je i'tikāf dozvoljen u svim džamijama, rekavši: "Vodeći fakihi su saglasni oko i'tikāfa u svim džamijama u kojima se okupljaju džemati, osim jednog dijela koji se prenosi od Mālika, koji od njega prenosi Ibn 'Abd al-Hākam, gdje se kaže: 'Niko se ne zatvara u i'tikāf u džamijama, u niesdžidima u čijem prostoru se može klanjati.' Vidljivo značenje riječi Uzvišenoga: *dok ste u i'tikafu u džamijama* dozvoljava

i 'tikāf u svim džamijama, prema uopćenom značenju riječi. Ko bi htio to svoditi na neke džamije, neka podastre dokaz. Ograničavanje i'tikafa na džamije u kojima se okupljaju džemati nema dokaza, kao što se ne uvažava ni stav onih koji to ograničavaju na Poslanikovu džamiju, budući da nema dokaza za to."⁸⁰

Slično je i s primjerom komentara riječi Uzvišenog Allaha: *pošto se izvrši oporuka koju je ostavio, ili podmiri dug* (Al-Nisā', 11.), gdje kaže: "Već smo istakli da bi vidljivo značenje riječi Uzvišenoga: *pošto se izvrši oporuka koju je ostavio, ili podmiri dug*, podrazumijevalo dopuštanje oporučivanja cjelokupne imovine, da nije dokaza iz konsenzusa sunneta o zabrani toga i obavezi da se ono svede na trećinu i obavezi sa se rodbini, muškarcima i ženama, da njihov dio nasljedstva. Ako nema onih zbog kojih je obavezno oporuku ograničiti na dio imovine, formulacija će se, prema vidljivom značenju riječi, upotrijebiti u svom općenitom značenju koje dopušta oporučivanje cjelokupne imovine."⁸¹

Drugi obrazac. Iz okvira ovog obrasca se može vidjeti kako Al-Ġaṣṣāṣ propise izvodi iz smisla kur'anskoga iskaza. U vezi s riječima Uzvišenoga: *Ako se bojite razdora između njih dvoje, onda pošaljite jednoga pomiritelja iz njegove, a jednog pomiritelja iz njezine porodice. Ako oni žele izmirenje, Allah će ih pomiriti* (Al-Nisā', 35.), npr., kaže: "U sklopu smisla ovog ajeta ima nešto što ukazuje da arbitri nemaju ovlaštenje raskida braka, a to su riječi: *Ako oni žele izmirenje, Allah će ih pomiriti*. Nije rečeno 'ako njih dvoje žele rastanak', već dva pomiritelja (arbitra) usmjeravaju da posavjetuju krivca, osude njegovo ponašanje i obavijeste nadležni organ da predmet uzme u svoje ruke. Ako muž bude kriv, reći će mu se da je kriv, da mu nije dozvoljeno zlostavljati suprugu, ne bi li ona prihvatila sporazumni raskid braka na svoju štetu, a ako je ona kriva, reći će joj se da treba dati otkupninu (*fidya*), da muž ima opravdanje što će je uzeti nakon njene krivice i neispunjavanja bračnih obaveza. Ako svako od supružnika sa svoje strane opunomoći pomiritelja da u njegovo ime odlučuje o raskidu, ili sporazumu o otkupu na teret supruge, onda su pomiritelji, uz prethodno ovlaštenje, ujedno i opunomoćenici koji imaju ovlast da izvrše sporazumni raskid braka na štetu žene, ili da, ako ocijene da je tako bolje, odluče o nastavljanju bračnog života. Arbitri su u isto vrijeme svjedoci i pomiritelji koji naređuju dobro a zabranjuju zlo, a i zakonski zastupnici, ako im bude povjereno da mogu odlučiti o rastavi ili nastavku

⁸⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 294-295.

⁸¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 125.

bračnog života. Stav onoga ko tvrdi da pomiritelji imaju pravo donijeti odluku o razdvajanju supružnika ili o sporazumnom raskidu braka na zahtjev supruge, a na njenu štetu, bez prethodnog opunomoćenja od strane supružnika, neutemeljena je izjava koja nema uporišta u poruci Allahove Knjige i Vjerovjesnikovog sunneta".⁸²

Treći obrazac. Na njemu se razvidno pokazuje da je jedan od metoda Al-Ğaššāšovog izvođenja propisa povezivanje ajeta jednih s drugima i njihovo posmatranje na osnovama oblikovanja čvrstoga semantičkog jedinstva. Takav primjer je ono što je obuhvaćeno komentarom riječi Uzvišenog Allaha: *Pitaju te o vinu i kocki. Reci: Oni donose veliku štetu, a i neku korist ljudima, samo što je šteta od njih veća od koristi* (Al-Baqara, 219.), kad kaže: "Ovaj ajet propisuje neupitnu zabranu vina. Kad ne bi ništa osim njega dodatno govorilo o njegovoj zabrani, ovo bi bilo dovoljno. To jasno ističu riječi Uzvišenoga: *Reci: Oni donose veliku štetu*, a sve što donosi štetu zabranjuje se Njegovim riječima: *Reci: "Gospodar moj zabranjuje razvrat, javni i potajni, i grijehe..."* (Al-A'raf, 33.), kojima se ističe da je zabranjeno ono što je štetno, tim prije što se iskaz ne svodi na ono što donosi štetu, već se to u opisu dopunjuje atributom *velika*, potvrđujući dodatno njenu opasnost."⁸³

Za ovaj primjer bismo dodali da dokazuje Al-Ğaššāšovu istinsku umješnost u izvođenju fikhskih propisa.

Četvrti obrazac. On govori da se među metode izvođenja propisa kod Al-Ğaššāša može ubrojati i izvođenje na osnovama nemogućnosti da se derogirajući i derogirani ajet pojave u istom iskazu. Primjer toga je ono što ističe u komentaru ajeta o dugovanju (Al-Baqara, 283.) kad razmatra pitanje bilježenja i pismenog ovjeravanja, da li su obavezni ili poželjni. Zauzeo je stav da su poželjni, a ne obavezni. Prosudbu je izveo kako slijedi: "Riječi Uzvišenoga: *zapišite*, zatim: *i navedite dva svjedoka, dva muškarca vašā*, te: *navedite svjedoke kada kupoprodajne ugovore zaključujete*, nisu lišene naredbe da se zapisuju i pismeno ovjeravaju odložena dugovanja, u vrijeme kad su ove riječi objavljivane. Ovo je bila ustaljena odredba sve dok nije uslijedilo njeno derogiranje riječima Uzvišenoga: *A ako jedan kod drugoga nešto pohranite, neka onaj opravda ukazano mu povjerenje* (Al-Baqara, 283.). Neočekivano bi bilo da je sve zajedno objavljeno, a kad bi bilo tako, nemoguće bi bilo da naredbu na koju se misli zapisivanjem i ovjeravanjem otkloni

⁸² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 242.

⁸³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 390.

istovremeno pojavljivanje ajeta kojim se derogira, jer bi bilo neočekivano da se propis negira prije nego što se ustali. Pošto iz riječi Uzvišenoga: *navedite svjedoke kada kupoprodajne ugovore zaključujete* i Njegovih riječi: *a ako jedan kod drugoga nešto pohranite*, pouzdano ne znamo vrijeme objavljivanja dvaju propisa, trebamo zamisliti da su dva propisa objavljeni zajedno. Tad naredba o zapisivanju i ovjeravanju svoj pravi smisao pokazuje samo uspoređena s riječima Uzvišenoga: *A ako jedan kod drugoga nešto pohranite, neka onaj opravda ukazano mu povjerenje*, iz čega se potvrđuje da je zapisivanje i pismeno ovjeravanje poželjno, a ne obavezno.⁸⁴

Peti obrazac. Iz ovog obrasca se može sagledati kako Al-Ğaššās propise izvodi i na osnovama pojavljivanja različitih čitanja (*al-qirā'a*) nekih mjesta u Kur'anu, nakon što ih odgovorno razmotri sa stanovišta jezika. Tako u komentaru riječi Uzvišenoga: *ili ako ste se sastali sa ženama, a ne nađete vode, onda rukama svojim čistu zemlju dotaknite i njima* (Al-Mā'ida, 6.), nakon što je izložio neslaganja prethodnika i značenje *sastajanja* (*mulāmasa*) sa ženama, spomenutog u ovom ajetu, ističe: "Druga poruka ajeta, pored one koju smo naveli, jeste smisao koji proističe iz mogućnosti da se riječi *ako ste se sastali sa ženama* (*lāmastum al-nisa'*) pročitaju i *ako ste dotakli žene* (*lamastum al-nisā'*). Onaj ko riječ pročitao kao *sastajanje* podrazumijeva *spolni snošaj* budući da ova glagolska vrsta, osim u iznimnim slučajevima, izražava uzajamnost podrazumijevajući dvoje koji datu radnju međusobno razmjenjuju. Ako je tako, pravi smisao riječi je taj što se primjenjuje na spolni snošaj u koji su oboje uključeni. To dokazuje činjenica da nećeš reći: 'Sastao sam se s odijelom' ako ga dotakneš rukom, jer si djelo samo ti uradio. Riječi Uzvišenoga: *ako ste se sastali* znače 'ako ste imali spolni snošaj'; dakle, pravi smisao im je spolni snošaj. Ako je to tako, a čitanje riječi na način: *ili, ako ste dotaknuli* (*aw lamastum*), pretpostavlja i *doticanje rukom* i *spolni snošaj*, uzet će se u obzir tumačenje koje podrazumijeva jedno značenje, jer ono što ne može pretpostaviti više od jednog značenja je nešto *jasno*, a ono što pretpostavlja dva značenja je nešto *manje jasno*. Uzvišeni Allah nam je u tim slučajevima zapovjedio da ono što je *manje jasno* saobrazimo onom što je *jasno*, riječima: *On tebi objavljuje Knjigu, u njoj su ajeti jasni, oni su glavnina Knjige* (Āli 'Imrān, 7.). Pošto je jasne ajete učinio glavninom i modelom manje jasnim ajetima, naredio nam je da manje jasne saobražavamo jasnima, pokudivši one koji se ograničavaju na nejasne ajete bez razumijevanja u svjetlu jasnih ajeta Svojim riječima: *Oni čija su srca pokvarena, željni*

⁸⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 584.

smutnje i svog tumačenja, slijede one što su manje jasni (Āli ‘Imrān, 7.). Svime što je naprijed rečeno potvrđuje se da su Njegove riječi: *ili, ako ste dotaknuli*, po tome što imaju dva značenja, manje jasne, dok su riječi: *ako ste se sastali*, po tome što se u jeziku smisao svodi na jedno značenje, jasne riječi. *Manje jasne* riječi bi se morale saobražavati i zasnivati na *jasnim* riječima.⁸⁵

Razložnost odredbi (*ta'lil al-aḥkām*)

Ono što zasluhuje da se istakne dok govorimo o fikhu i propisima u Al-Ġaṣṣāšovom tefsiru jeste to da se on ponekad prilikom razmatranja fikhskih pitanja i problema potudio da ukratko obrazloži opravdanost šeriatskopравnih propisa izvedenih iz tekstova Kur'ana i sunneta.

Al-Ġaṣṣāš je razloge definisao kao "stalna obilježja obrazloženog precedenta",⁸⁶ a koncept razmatranja razloga je zasnovao na onome što je izložio u komentaru riječi Uzvišenoga: *Zbog toga smo mi propisali sinovima Israilovim: ako neko ubije nekoga ko nije ubio nikoga, ili onoga koji na Zemlji nered ne čini, kao da je sve ljude poubijao* (Al-Mā'idā, 32.), gdje kaže: "U njima je objašnjenje razloga zbog kojeg je sinovima Israilovim propisano ono što se spominje u ajetu, a to je da jedni druge ne ubijaju. To dokazuje da tekstovi katkada obuhvataju značenja koja se moraju uzeti u obzir prilikom utvrđivanja propisa. U njemu je i smisao utvrđivanja analogije i potrebe da se razumijevaju značenja koja se tiču propisa, koja su njihovi razlozi i sadržaji."⁸⁷

Navešt ćemo nekoliko primjera iz Al-Ġaṣṣāšovog tefsira koji mogu baciti malo svjetla na njegovu metodologiju sa stanovišta razložnosti i obrazlaganja propisa.

Prvi primjer. On sadrži komentar riječi Uzvišenoga: *Žene vaše su njive vaše, i vi njivama vašim prilazite kako hoćete* (Al-Baqara, 223.), u kojem objašnjava da je njiva *oranica* te da je na ovom mjestu iskorištena kao aluzija na spolni snošaj. Žene su nazvane *njivama* jer su one *oranice* u koje se polaže sjeme buduće djece. Za riječi Uzvišenoga: *i vi njivama vašim prilazite kako hoćete* ustvrdio je da znače dozvolu spolnog snošaja koji se svodi na prodiranje u vulvu budući da je to mjesto zaoravanja. Nakon toga naveo je hadise koji govore o tome da je analni odnos strogo zabranjen. Tokom razmatranja tog pitanja, rekao je: "Ko to prihvati kao zabranjeno, naći će dokaz u riječima Uzvišenoga: *Reci: To je neprijatnost* (Al-Baqara, 222.). Uzvišeni je time zabranio i spolni snošaj

⁸⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 466-467.

⁸⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 587.

⁸⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 506.

sa ženom u čišćenju zbog postojeće neprijatnosti, a to je nečistoća i prljavština za vrijeme čišćenja, nešto što se ne treba nalaziti na mjestu gdje se polaže sjeme iz kojeg će se razviti buduće dijete. Taj razlog je odredio zabranu spolnog općenja s njima osim u mjesto gdje se polaže sjeme iz kojeg će se razviti buduće dijete."⁸⁸

Drugi primjer. Iz njegovih okvira se može vidjeti kako Al-Ğaṣṣās u ustanovljenju odmazde nije razlikovao slobodnog čovjeka i roba, muškarca i ženu, muslimana i nemuslimana štićenika (*ḡimmi*), jer je razlog odmazde prisutan u svima njima. U komentaru riječi Uzvišenoga: *U odmazdi vam je opstanak, o razumom obdareni* (Al-Baqara, 179.) kaže: "U njima je Allahovo obrazloženje o propisivanju odmazde radi zaštite života, da bi opstali, da onaj ko je naumio ubiti čovjeka zna da će zbog toga biti ubijen. Time se pokazuje da se odmazda propisuje uopće, slobodnjaku i robu, muškarcu i ženi, muslimanu i štićeniku, jer Uzvišeni Allah želi da svi ostanu u životu. Razlog propisivanja odmazde, kad su u pitanju dva muslimana, prisutan je kod svih navedenih, pa i propis mora biti isti za sve. Spominjanje onih koji su razumom obdareni, druge ne isključuje iz propisa, jer se razlog zbog kojeg se razumom obdarenima propisuje odmazda nalazi i kod drugih osoba. Razlog spominjanja onih koji su razumom obdareni jeste to što oni, iz onoga što im se kaže, uzimaju pouku, izvršavaju ono što im se naređuje i klone se onog što im se zabranjuje. U tome je smisao riječi Uzvišenoga: *Tvoja opomena će koristiti samo onome koji Ga se bude bojao* (Al-Nāzi'āt, 45.), premda on opominje sve punoljetne. Nije li jasno šta znače Njegove riječi: *On vas samo prije teške patnje opominje* (Saba', 46.). Riječi Uzvišenoga: *Uputa je onima koji se budu Allaha bojali* (Al-Baqara, 2.), znače da je to uputa svima, a oni koji se Allaha boje posebno su apostrofirani jer to mogu više uvažavati. Slično je i s drugim ajetima, kao: *U mjesecu ramazanu počelo je objavljivanje Kur'ana, koji je putokaz ljudima i jasan dokaz Pravog Puta i razlikovanja dobra od zla* (Al-Baqara, 185.) kojim su svi jednako obuhvaćeni, kao i u Njegovim riječima: *Utječem se Milostivom od tebe, ako se Njega bojš* (Maryam, 18.), gdje onaj ko se boji utočišta kod Allaha traži i za onog zbog koga traži utočište."⁸⁹

Treći primjer. On je iz komentara riječi Uzvišenog Allaha: *I ne ženite se sa mnogoboškinjama dok ne postanu vjernice* (Al-Baqara, 221.) u kojem je pažnju obratio specificiranju zakonskih razloga kroz odgovor na zamišljeni prigovor njegovom stavu o pitanju ženidbe sa sljedbenicama nebeskih Knjiga. Ovom pitanju je obratio posebnu pažnju

⁸⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 428.

⁸⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 193-194.

prilikom komentarisanja datog ajeta. Nakon što je ustvrdio da je brak sa sljedbenicama nebeskih Knjiga dozvoljen, kaže: "Ako bi neko rekao: 'Pošto se (u istom ajetu) nakon izricanja zabrane braka s mnogoboškinjama kaže: *Oni zovu u Džehennem*, to ukazuje da je to razlog zabrane braka i s njima, a taj razlog postoji i kada je u pitanju brak sa sljedbenica Knjige, štićenicama a i onima iz zone zahvaćene ratom. Iz tog razloga je brak s njima zabranjen kao i s mnogoboškinjama.' Na taj prigovor mi odgovaramo: 'Poznato je da to što krivovjerci zovu u Džehennem nije uvaženo kao razlog zabrane braka jer, kad bi bilo tako, brak ni u bilo kojoj drugoj prilici ne bi bio dozvoljen. Nakon što shvatimo da je brak s mnogoboškinjama bio na početku islama dozvoljen, dok nije objavljen ajet o zabrani, uprkos istaknutoj napomeni da i krivovjerci zovu u Džehennem, pokazuje se da taj razlog sam za sebe ne opravdava zabranu braka. Nuhova i Lutova supruga su bile krivovjerke udate za Allahove (dž.š.) vjerovjesnike. Uzvišeni Allah kaže: *Allah navodi kao pouku onima koji ne vjeruju ženu Nuhovu i ženu Lutovu: bile su udate za dva čestita roba Naša, ali su prema njima licemjerne bile, i njih dvojica im neće ništa moći kod Allaha pomoći, i reći će im se: "Ulazite vas dvije u Vatru, s ostalima koji tamo ulaze"* (Al-Taḥrīm, 10.). Time se ističe da je brak s njima ispravan iako su krivovjerke. Tako se potvrđuje da krivovjerje nije opravdan razlog zabrani braka, premda je Uzvišeni Allah u kontekstu zabrane braka s mnogoboškinjama rekao: *Oni zovu u Džehennem*, navodeći to kao obilježje zabrane braka s njima. Međutim, kad su u pitanju slična značenja, poput zakonskih razloga, nema potvrde u pogledu vezivanja norme za ime, pa je dozvoljeno specificirati ih poput specificiranja imena. Ako se riječima Uzvišenoga: *i čestite kćerke onih kojima je data Knjiga* (Al-Mā'idā, 5.) može specificirati zabrana koja je vezana za ime, onda se pretpostavljeni propis može isto tako specificirati baziran na značenju koje ima tretman zakonskog razloga. Dokaz tome su riječi Uzvišenoga: *Šejtan želi da pomoću vina i kocke unese među vas neprijateljstvo i mržnju i da vas od sjećanja na Allaha i od obavljanja namaza odvraća* (Al-Mā'idā, 91.), gdje se posebno ističu zabranjene stvari koje se dešavaju usljed konzumiranja alkohola i daje im se tretman zakonskog razloga. Nije obavezno isti propis primijeniti na sve što može imati iste posljedice, jer bi u protivnom trebalo zabraniti sve kupoprodajne, bračne i ugovore o pozajmici, radi preventivne zaštite od šejtanovog nastojanja da unese neprijateljstvo i mržnju među nas i time nas odvraća od obavljanja namaza. Budući da nije obavezno uvažiti navedeno značenje u ostalim slučajevima gdje je ono prisutno, već je odredba svedena samo na spomenuto, isti tretman važi i za ostale

zakonske razloge, eksplicitne i implicitne. Ovim se dokazuje princip specificiranja zakonskih razloga. Po onom kako smo opisali, proizlazi da se propis zabrane svodi na ono što smo istaknuli, a to su samo mnogoboškinje. To što mnogobošci zovu u Džehennem pojačava zabranu braka sa mnogoboškinjama i ne prenosi se na druge, jer su mnogoboštvo (*širk*) i pozivanje u Džehennem dva različita obilježja zabrane braka, koji nisu prisutni u slučaju sljedbenica nebeskih Knjiga.

Neki su tvrdili da se ovo odnosilo na mnogobošce Arape koji su ratovali protiv Allahovog Poslanika i vjernika, pa je bilo zabranjeno ženiti se od njih, jer bi ženidba od njih dovela do zbližavanja s mnogobožačkim porodicama, što bi se nepovoljno odrazilo na ratnom polju, a da se nije odnosilo na štićenike koji žele mir, za koje nam je naređeno da se protiv njih ne borimo. Međutim, kad bi to bilo tako, zahtijevalo bi zabranu braka sa sljedbenicama nebeskih Knjiga iz zone rata zbog prisustva tog smisla. Zato, nema drugog rješenja mimo vraćanja na propis uvjetovan razlogom koji je naprijed istaknut.⁹⁰⁾

⁹⁰⁾ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 406-407.

Peti princip

RAZMATRANJE NAJVAŽNIJIH PITANJA VJEROVANJA

Najvažniji cilj radi kojeg je Uzvišeni Allah objavio Kur'an je upućivanje ljudi na Pravi Put, izvođenje iz tame nevjerovanja i zabluda u svjetlost upute i vjerovanja, što se potvrđuje riječima Uzvišenoga: *Alif-lām-rā. Knjigu ti objavljujemo zato da ljude, voljom njihova Gospodara, izvedeš iz tmina na svjetlo, na put Silnoga i Hvaljenoga, Allaha, čije je ono što je na nebesima i ono što je na Zemlji. A od užasne patnje teško nevjernicima* (Ibrāhīm, 1-2.) te Njegovim riječima: *U mjesecu ramazanu počelo je objavljivanje Kur'ana, koji je putokaz ljudima i jasan dokaz Pravog Puta i razlikovanja dobra od zla* (Al-Baqara, 185.) kao i u drugim ajetima slične sadržine. Razmatranje pitanja uvjerenja i naravi vjerovanja zaprema veliki dio Kur'ana pogotovo sura i ajeta objavljenih u mekkanskom razdoblju. Zato je svakome ko se poduhvati komentarisanja Allahove (dž.š.) Knjige dužnost da komentariše ajete i sure koje se odnose na vjerovanje, svejedno da li govore o pitanju postojanja Stvoritelja, neka je slavljen i uzvišen, ili ističu dokaze o Njegovoj jednoći i ncusporedivosti s Njegovim stvorenjima, ili potvrđuju Muhammedovo (s.a.v.s.) poslanstvo ističući dokaze o vjerodostojnosti njegovog poslanja, ili pružaju odgovor sljedbenicima iskrivljenih vjera i pristašama iskrivljenih apologetskih naučavanja i zalutalih sekti, ili o drugim sličnim pitanjima vezanim za vjerovanje.

Ako bolje pogledamo tefsir *Aḥkām al-Qur'ān*, vidjet ćemo da je Al-Ğaṣṣāš u njegove sadržaje uključio dosta doktrinarnih pitanja i problema vjerovanja. Prilikom razmatranja tih pitanja, on koristi svoju darovitost i široko obrazovanje iz mnogih nauka, kao što su: fikh, hadis, usul, historija, logika, dijalektika, filozofija i dr. S obzirom na tako nabujalo i široko obrazovanje, s kojim se Al-Ğaṣṣāš odlikovao dok je razmatrao pitanja uvjerenja i vjerovanja, onaj ko čita te dijelove knjige gotovo zaboravi da čita djelo posvećeno prvenstveno fikhu i propisima, kao što će i na mnogim mjestima osjetiti duhovnost autora djela i njegovo duboko vjerovanje koje je bilo razlogom odricanja blagodat

ovoga prolaznog svijeta, predatosti asketizmu, skrušenosti i borbi za istinu, što će u slijedećim stavcima našeg rada biti potkrjepljeno dokazima.

Pitanja vjerovanja koja razmatra Al-Ġaṣṣās u tefsiru mogu se sumirati slijedećim nizom:

1. Allahova, neka je slavljen i uzvišen, jednoća i neusporedivost s Njime;
2. dokazivanje istinitosti Muhammedovog (s.a.v.s.) poslanstva;
3. potvrđivanje kaburske patnje i uživanja;
4. odgovor sljedbenicima iskrivljenih vjera;
5. odgovor heretičkim grupama i njihovim iskrivljenim doktrinarnim naučavanjima;
6. pitanje *predvodništva* (*al-imāma*) i *zastupništva* (*al-ḫilāfa*);
7. pitanje nadnaravnosti Kur'ana (*i 'ġāz al-Qur'ān*).

Nakon ovoga sumarnog nizanja započet ćemo detaljno izlaganje navodeći primjere koji uvjerljivo govore o naznačenome metodološkom obilježju Al-Ġaṣṣāsovog tefsira.

1. Allahova, neka je slavljen i uzvišen, jednoća i neusporedivost s Njime

Kur'an najvećim grijehom koji čovjek može počiniti smatra mnogoboštvo (*širk*). To je grijeh koji se ne oprašta prema poruci riječi Uzvišenoga: *Allah neće oprostiti da Mu se neko drugi smatra ravnim, a oprostit će manje grijeha od toga, kome On hoće. A onaj ko drugog smatra Allahu ravnim čini, izmišljajući laž, grijeh veliki* (Al-Nisā', 48.). To je stoga što predstavlja izokretanje stvarnosti i krivotvorenje činjenica te degradiranja čovjeka s razine gospodstva u kosmosu, omogućene mu Allahovom voljom, na razinu potčinjavanja i pokornosti raznim Allahovim stvorenjima, o čemu god da se radi, o predmetima, biljkama, životinjama, ljudima ili nečemu drugom. Zbog težine prijestupa mnogoboštvom, Uzvišeni je rekao: *Mnogoboštvo je, zaista, velika nepravda* (Luqmān, 13.) kao i: *pa budite što dalje od kumira poganih i izbjegavajte što više govor neistiniti, budite iskreno Allahu odani, ne smatrajte nikoga Njemu ravnim. A onaj ko bude smatrao da Allahu ima iko ravan, biće kao onaj koji je s neba pao i koga su ptice razgrabile, ili kao onaj kojeg je vjetar u daleki predio odnio* (Al-Ḥaġġ, 30-31.).

Od početka pa do kraja Kur'an poziva vjerovanju u Allahovu jednoću i nepriznavanje Njemu druga, jasno obznajući da je prvi princip ispravnog vjerovanja, zajednički poslanstvima svih poslanika,

poziv u čisti monoteizam (*tawḥīd*), a svaki vjerovjesnik je svoj narod oslovljavao: *Allahu se klanjajte, vi drugog Boga osim Njega nemate* (Al-Aʿrāf, 59., 65., 73., 85; Hud, 50., 61., 84.). Uzvišeni je rekao i: *Mi smo svakom narodu poslanika poslali. Allahu se klanjajte i kumira se klonite* (Al-Nahl, 36.), kao i: *Prije tebe nijednog poslanika nismo poslali, a da mu nismo objavili: "Nema Boga osim Mene, zato se Meni klanjajte"* (Al-Anbiyāʾ, 25.).

Al-Ğaṣṣāš je u kratkom predgovoru tefsiru naglasio da će u njemu posvetiti pažnju pitanjima vjerovanja, posebno onima koja se tiču Stvoriteljeve, neka je slavljen, jednoće i neusporedivosti s Njime, jer to spada u temeljna pitanja islamskog vjerovanja.¹ Zato Al-Ğaṣṣāša možemo vidjeti kako ovome važnom pitanju posvećuje veliku pažnju tokom komentarisanja brojnih ajeta. Na stranicama koje slijede iznijet ćemo nekoliko primjera, da bi se mogao steći utisak o njegovoj metodologiji u pristupu najvažnijem pitanju, postojanju Allaha (*wuġūd Allāh*) i pitanjima tome srodnim: *Allahovoj jednoći* i neusporedivosti s Njime.

Jedan od krasnih primjera, u kojem Al-Ğaṣṣāš opširno govori o tom pitanju, obuhvaćen je komentarom dva ajeta iz sure *Al-Baqara*: *A vaš Bog, jedan je Bog! Nema Boga osim Njega, Milostivog, Samilosnog. Stvaranje nebesa i Zemlje, smjena noći i dana, lađa koja morem plovi s korisnim tovarima za ljude, kiša koju Allah pušta s neba pa tako u život vraća zemlju nakon mrtvila njezina, po kojoj je rasijao živa bića, promjena vjetrova, oblaci koji između neba i Zemlje lebde, doista su dokazi za one koji imaju pameti* (Al-Baqara, 163-164.).

U komentaru prvog ajeta Al-Ğaṣṣāš veli: "Kad Uzvišeni Sam Sebe opisuje da je jedan, On obuhvata sva značenja koja se impliciraju tom riječju, a ona može značiti: da je On jedan, Koji nema premca ili takmaca, Sebi sličnoga, niti u bilo čemu izjednačenog, Koji je zbog toga dostojan opisivanja po tome što je Jedan i Jedini. To može značiti i da je On jedini dostojan klanjanja i opisivanja po Božanskim svojstvima, u kojima niko drugi s Njim ne participira. Može značiti i da Njemu nije svojstveno ništa partitivno, niti išta djeljivo, jer onaj kome je svojstvena partitivnost, ko je podložan dijeljenju i razdiobi, uistinu nije jedan, kao što može značiti i da je On Jedan u postojanju po vječnosti u kojoj je uduvijek i zauvijek Jedan, u postojanju u kojem nema ničeg osim Njega. Kad On Sam Sebe opisuje, riječ *jedan* znači sve istaknuto."²

¹ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 5.

² *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 124.

Nakon toga Al-Ğaṣṣās započinje komentar drugog ajeta. Njemu posvećuje više pažnje da bi razmatranjem ispunio četiri pune stranice. Ono što je u vezi s tim rekao rezultat je dubokog promišljanja o manifestacijama Allahove moći u kosmosu, kroz koje ovaj ajet iznosi dokaze o Allahovom (dž.š.) postojanju i Njegovoj jednoći. Ovaj ajet smo već navodili pa ćemo se ovdje zadovoljiti naglaskom na nekim izvodima. Na početku komentara Al-Ğaṣṣās kaže: "Ovaj ajet obuhvata brojne pojedinosti iz dokaza koji upućuju na Allahovu (dž.š.) jednoću, da On nema premca ni takmaca. U njemu je sadržana i zapovijed upućena nama da nalazimo dokaze, a to su riječi: *...doista su dokazi za one koji imaju pameti*, koje mogu značiti: da je On sve to uspostavio da bismo mi u njemu nalazili dokaz i na osnovama toga dolazili do spoznaje o Uzvišenom Allahu i Njegovoj jednoći, zajedno s odbijanjem da je išta Njemu slično i s Njim usporedivo. Tu je i pobijanje stavova onih koji tvrde da se Allah (dž.š.) može spoznavati isključivo putem predaje, te da razum nema mjesta u toj spoznaji."

Nakon toga Al-Ğaṣṣās iz svakog detalja ovog ajeta izvlači dokaze o Allahovom (dž.š.) postojanju i Njegovoj jednoći, naglašavajući zapažanja riječima: "Što se tiče dokaza u nebesima i Zemlji; Što se tiče dokaza u smjeni noći i dana; Što se tiče dokaza u lađi koja morem plovi; Što se tiče dokaza u puštanju kiše s neba" i sl., da bi na kraju rekao: "Kad bi se *onaj ko ima pameti* u traženju dokaza o Allahovoj (dž.š.) jednoći ograničio samo na ono što je Uzvišeni Allah istakao u ovom jednom ajetu, bilo bi dovoljno da potvrdi istinu, a dokaže netačnost tvrdnji raznih grupa bezbožnika, materijalista i drugih koji slično njima tvrde. Kad bi se šire iznosila značenja ovog ajeta, sa svim pojedinostima njegovih poruka, izlaganje bi oduljilo. Zato smatramo da je ovdje dovoljno ono što smo rekli, budući da je cilj bio da se, ukratko, bez zalaska u širinu, upozori na najvažnije poruke ovog ajeta. Allaha molimo da nam pomogne da što bolje razumijemo Njegove poruke i ravnamo se po Njegovim uputama. Dovoljan nam je Allah i divan je On Gospodar."³

Među primjere Al-Ğaṣṣāsovog interesovanja za pitanje postojanja Stvoritelja (dž.š.) i navođenja dokaza o Njegovoj jednoći spada ono što se pojavljuje u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *Koji vam je Zemlju učinio posteljom, a nebo zdanjem, Koji s neba spušta kišu i čini da s njom rastu plodovi, hrana za vas. Zato ne činite svjesno druge Allahu ravnim* (Al-Baqara, 22.), gdje kaže: "U ovom ajetu je dokaz jednoće Uzvišenog Allaha, potvrda Stvoritelja kojem ništa nije slično, Moćnika čijoj moći ništa ne izmiče. To je stajanje nebesa nad nama bez stubova, u

³ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 124-128.

stalnoj i neprolaznoj veličini, kao i položaj Zemlje pod nama u svojoj veličini. Uzvišeni Allah je rekao: *I načinili smo nebeski svod siguran* (Al-Anbiyā', 32.) kao i stabilnost Zemlje i njeno stajanje bez oslonca. U tome je najveći dokaz jednoće i moći Stvoritelja, da ništa Njegovoj moći ne izmiče. U tome je stalno podsjećanje na Njega i podsticaj da se Allah i Njegove blagodati uvijek ističu."⁴

Slične naravi je i komentar riječi Uzvišenog Allaha: *Neka vam mjesto na kojem je Ibrahim stajao bude prostor iza kog ćete namaz obavljati* (Al-Baqara, 125.), gdje, nakon što je naveo nekoliko predaja od prethodnika o tumačenju ovog ajeta, kaže: "To mjesto je dokaz Allahove jednoće i Ibrahimovog (a.s.) poslanstva, jer je kamenu dao vlažnost zemlje tako da se u njemu otisnuo trag njegovog stopala. To je nešto što je jedino u Allahovoj moći, a uz to je i potvrda Ibrahimove (a.s.) mudžize koja potvrđuje njegovo poslanstvo."⁵

Kad se radi o pitanju neusporedivosti s Allahom (dž.š), Al-Ġaššāšovo zanimanje za tu tematiku u tefsiru veoma je zastupljeno. Mi ćemo se ovdje zadovoljiti navođenjem samo tri primjera koji će, nadamo se, dovoljno potvrditi ono što se njima želi pokazati.

Prvi primjer. On je dio tumačenja riječi Uzvišenog Allaha iz sure *Āli 'Imrān*: *U stvaranju nebesa i Zemlje i u izmjeni dana i noći su, zaista, znamenja za razumom obdarene* (190.), gdje kaže: "Znamenja spomenuta u ovom ajetu imaju više smislova. Jedan je smjenjivanje međusobnih suprotnosti uz nužnu uvjetovanost jednoga drugim. Te pojave su stvorene, jer ono što nije prethodilo Stvoritelju - stvoreno je. One dokazuju da Stvoritelj materije ništa nije slično, jer Stvoritelj ne sliči svojim tvorevinama. U njima je i dokaz da Stvoritelj ima moć kojoj ništa ne izmiče, jer On je Stvoritelj svih obuhvaćenih akcidencija, Kojem su podređene i njihove suprotnosti budući da Svemogućem ništa ne izmiče iz djelokruga. To dokazuje da njihov Stvoritelj postoji oduvijek i da neće nestati budući da njihovo postojanje ovisi o Onome ko oduvijek postoji. Kad ne bi bilo tako, Stvoritelju bi bio potreban njegov stvoritelj, i tako unedogled. To dokazuje i da je Stvoritelj sve o njihovom preciznom stvaranju i skladnom smjenjivanju potanko znao prije nego ih je stvorio. To dokazuje i da je On Mudar i Pravedan, jer je čist od činjenja ičega lošeg, unaprijed znajući da je to nešto ružno, te su Mu djela isključivo pravedna i ispravna. To dokazuje i da On djelima ne sliči, jer da im sliči, morao bi im sličiti ili u svemu ili u nečemu. Kad bi im u svemu sličio, bio bi stvoren kao i Njegova djela, a ako bi im u

⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 32.

⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 91.

nečemu sličio, s tog stanovišta bi bilo još nužnije da je stvoren, jer je prosudba o dvjema sličnim stvarima ista po tome što međusobno sliče te je nužno da sud o njihovom postanku bude isti.

Stajanje nebesa i Zemlje bez stubova dokazuje da im njihov uspostavilac ne sliči - zbog nemogućnosti da stoje bez nekog oslonca kao tijela njima sličnoga, i tako redom.

Dokaz Allahovog djela *u noći i danu* jeste u tome što su stvoreni da postoje nakon što ih apsolutno nije bilo. Noći i dani ne mogu povećavati ili smanjivati svoj broj. Moraju imati svoga stvoritelja zato što su stvoreni i što nastanak stvorenoga podrazumijeva stvoritelja. Nužno je da im stvoritelj nije tijelo i da ne sliči tijelima, iz dva razloga: jedan je to što tijela ne mogu stvarati sebi slična tijela, a drugi je što bi se o onome što sliči tijelima trebalo u pogledu nastanka suditi slično nastanku tijela. Kad bi njihov stvoritelj bio nešto što je nastalo, podrazumijevao bi svoga stvoritelja, a taj drugi bi podrazumijevao trećega, i tako unedogled. To je nešto nemoguće. Zato je neizbježno utvrditi da postoji Vječni Stvoritelj koji ne sliči tijelima."⁶

Drugi primjer: On je iz komentara ajeta: *Čekaju li oni da im Allahova kazna dođe iz vedra neba, i meleki, i da bude svemu kraj? A Allahu se sve vraća* (Al-Baqara, 210.) gdje kaže: "Riječi Uzvišenoga: *Čekaju li oni da im Allahova kazna dođe iz vedra neba, i meleki*, jeste manje jasan ajet (*al-mutašābih*) za koji nam je Allah zapovjedio da ga saobražavamo s Njegovim jasno izraženim riječima: *On tebi objavljuje Knjigu. U njoj su ajeti jasni, oni su glavnina Knjige, a drugi su manje jasni. Oni čija su srca pokvarena, željni smutnje i svog tumačenja, slijede one što su manje jasni* (Āli-‘Imrān, 7.). On je manje jasan zbog toga što pretpostavlja pravi smisao riječi i Allahov dolazak kojim se, opet, podrazumijeva Allahova zapovijed i predznaci iz Njegovih ajeta, kao u Njegovim riječima na drugom mjestu: *Zar oni čekaju da im meleki dođu, ili kazna Gospodara tvoga, ili neki predznaci od Gospodara tvoga* (Al-An‘ām, 158.). Svi ovi manje jasni ajeti pretpostavljaju ono čime Uzvišeni Allah pojašnjava Svoje riječi: *ili da tvoj Gospodar dođe* (*aw ya'tiya Rabbuka*), jer Uzvišenom Allahu ne priliči ni dolazak, ni polazak, ni premještanje, ni odlazak, jer su to svojstva tijela i akcidencije pojava. U jednome jasnom ajetu Uzvišeni kaže: *Niko nije kao On* (Al-Šūrā, 11.). Ibrahim (a.s.) je od kretanja zvijezda, njihovog premještanja i zalaska, načinio dokaz njihove pojavnosti, koji je svom narodu iznosio. Allah (dž.š.) kaže: *To su dokazi naši koje damosmo Ibrahimu za narod njegov*

⁶ *Aḥkām al-Qur‘ān*, II, str. 56-57.

(Al-An'ām, 83.), a Allah je veoma visoko iznad onoga što govore oni koji nešto s Njim porede."⁷

Treći primjer. U njemu je komentar riječi Uzvišenog Allaha: *Jevreji govore: "Allahova ruka je stisnuta." Stisnute bile ruke njihove i prokleti bili zbog toga što govore!* (Al-Mā'ida, 64.), u kojoj pažnju obraća tumačenju riječi *ruka* u jeziku pokušavajući da je isključi iz konteksta stvarnoga i uobičajenog korištenja kao gornjeg uda. Tom prilikom kaže: "Ruka u jeziku u različitim situacijama ima mnoštvo različitih značenja. Jedno od njih je blagodat, kao kad se kaže: 'Ima ruku kojoj sam zahvalan'. Jedno je ono značenje s kojim se pojavljuje u riječima Uzvišenoga: *čvrsti* (*ūlī al-ayd*, Šād, 45.), gdje se *ruka* razumijeva kao *snaga*. Slično značenje ima i u pjesničkoj versifikaciji:

تَحَمَّلْتُ مِنْ ذُلِّ فَأَءْ مَا لَيْسَ لِي بِهِ
وَلَا لِلْجِبَالِ الرَّأْسِيَّاتِ يَدَانِ

*Na mene digli nos u nebeske visine,
kao da sam kriv za surovosti planine.*

Ruka može označavati i nadležnost, kao u riječima Uzvišenoga: *onaj koji odlučuje o sklapanju braka* (Al-Baqara, 237.), tj. ko ima nadležnost nad tim. Može značiti prednost u djelovanju, kao u Njegovim riječima: *(ono što) sam sobom stvorio - ħalaqt bi yadayy* (Šād, 75.) tj. imam moć stvaranja. Može značiti i ono što u običnom razgovoru podrazumijeva, kao kad se kaže: 'Ova kuća je u rukama toga i toga,' što znači da u njoj stanuje, ili je iznajmljuje i tome sl. Neki kažu, kad Uzvišeni kaže: *Ne, već obje ruke Njegove su otvorene* (Al-Mā'ida, 64.), da to ima dvostruko značenje. Time se misli na dvije blagodati: jedna je blagodat ovog svijeta, a druga blagodat vjere i pripremanja za drugi svijet. Drugo podrazumijeva dva vida iskazivanja moći: *nagrađivanje* i *kažnjavanje*, nasuprot tvrdnjama jevreja budući da nas neće kažnjavati. Drugi kažu: 'Dvostrukost je tu radi intenziviranja svojstva blagodati, kao kad se kaže: 'Uvijek sam spreman da ti pomognem (*Labbayk wa sa'dayk*)'. U Allahovoj (dž.š.) besjedi stoji: *Stisnute bile ruke njihove!* To znači: u Džehennemu, kako se prenosi od Al-Ḥasana."⁸

U posljednjem primjeru se može primijetiti uticaj mu'tezilija na Al-Ğaššāša oko nekih pitanja koja se tiču Allahovih (dž.š.) svojstava. Više o tome bit će riječi u slijedećem poglavlju, kad budemo govorili o najvažnijim zamjerkama njegovoj metodologiji u tefsiru.

⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 385-386.

⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 560.

2. Dokazivanje istinitosti Muhammedovog (s.a.v.s.) poslanstva

Vjerovanje u Muhammedovo (s.a.v.s.) poslanstvo smatra se jednim od stubova islama. Zato je nužni smisao očitovanja: "Nema Boga osim Allaha" svjedočenje (*šahāda*): "Muhammed je Allahov poslanik", kao i to da čovjek ne može biti musliman a da ne prihvati i izgovori ova dva svjedočenja. Otuda se Al-Ğaṣṣās u tefsiru tako posebno zanimao za to važno pitanje nastojeći da potvrdi vjerodostojnost Vjerovjesnikovog (s.a.v.s.) poslanstva izvlačeći iz raznih kur'anskih tekstova dokaze o istinitosti njegovog poslanja. Nakon pomnog čitanja njegovog tefsira, može se reći da to akaiidsko pitanje zapravo kod njega zauzima prvo mjesto. Čitalac djela će vidjeti brojna mjesta na kojima autor razmatra ovo veoma važno pitanje, u vezi sa kojim su brojne zajednice zalutale.

U redovima koji slijede iznijet ćemo nekoliko primjera kao obrasce takvih razmatranja.

Prvi primjer. On je dio komentara 23. ajeta sure Al-Baqara: *A ako sumnjate u ono što objavljujemo robu svome, načinite vi jednu suru sličnu objavljenim njemu, a pozovite i božanstva vaša, osim Allaha, ako istinu govorite*, gdje je izvukao brojne dokaze o istinitosti Vjerovjesnikovog (s.a.v.s.) poslanstva, a mi ćemo iznijeti neke izvode.

"U ovom ajetu postoji snažan dokaz poslanstva našeg vjerovjesnika Muhammeda (s.a.v.s.), i to s više stajališta. Jedno je to što se nevjernici otvoreno pozivaju da načine nešto slično dajući im na znanje da to ne mogu, uprkos oholosti i umišljenosti, iako je to iskaz izložen njihovim jezikom. Vjerovjesnik (s.a.v.s.) je njihov sunarodnik koji je jezik od njih naučio, ali mu se nije mogao suprotstaviti nijedan govornik, niti ga nadmašiti ijedan pjesnik uprkos zalaganju i imovine i sebe da ga spriječe i pobiju mu dokaze. Što su oni uvjerljivije dokaze iznosili da mu poslanje obesnaže i od njega odvoje saradnike, on im je suprotstavljao još uvjerljivije dokaze. Kad se jasno ispostavila njihova nemoć da mu pariraju, dokazalo se da je to govor Uzvišenog Allaha čijoj moći ništa ne izmiče, da nešto takvo nije u moći čovjeka poput njih. Oni su to najviše objašnjavali time da je to *izmišljanje naroda davnašnjih* (*asāṭir al-awwālīn*) i *magija* (*siḥr*). Uzvišeni kaže: *zato neka oni sastave sličan govor, ako istinu govore* (Al-Ṭūr, 34.) te: *Pa sačinite vi deset izmišljenih sličnih sura* (Hūd, 13.) prkosno ih pozivajući da, makar i bez potpunog smisla, sastave nešto u takvoj formi, ali nisu mogli. To je mudžiza našeg Vjerovjesnika koja će ostati na snazi sve do Sudnjega dana. Njome je Uzvišeni Allah potvrdio poslanstvo svoga Vjerovjesnika i njome ga privilegovao nad svim ostalim poslanicima budući da su

mudžize drugih poslanika njihovom smrću prestale važiti. Za njih se sada saznaje putem predaje, a ova mudžiza ima snagu i nakon Vjerovjesnikove (s.a.v.s.) smrti. Ako bi joj se neko i kasnije pokušao suprotstaviti, može mu se jasno dati na znanje da je u tome nemoćan. Nakon svega bi mu njegov pokušaj bio dokaz koji samo potvrđuje Vjerovjesnikovo poslanstvo, kao što su prosuđivali i oni koji su živjeli u Vjerovjesnikovo vrijeme, pridobijeni neoborivim dokazima i argumentima.

Drugi dokaz je to što je i vjernicima i nevjernicima poznato da je Poslanik (s.a.v.s.) bio jedan od najrazboritijih, najbesporočnijih i najbistrijih ljudi te da mu niko nije mogao parirati u razboritosti, mudrosti, autentičnom razumijevanju i oštrini misli. Suvišno bi bilo da neko koga su krasila takva svojstva simulira da je Allahov poslanik kojeg On šalje svim stvorenjima. Allah je znak njegovog poslanstva i njegovu istinitost upotpunio dajući to svima na znanje tako što im je rekao da vide mogu li to što on može, kako bi shvatili da ga ne mogu potvoriti niti opovrgnuti. Time se ispostavlja da su prkosno pozivani da isto pokušaju, ali im je i otvoreno na znanje dato da neće uspjeti, a to je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) mogao samo na osnovama mudžize koju mu je Allah (dž.š.) podario, kakva nije svojstvena ljudima.

Treći dokaz je sadržan u riječima Uzvišenoga: *pa ako to ne učinite, a zacijelo nećete učiniti* (Al-Baqara, 24.) gdje se protivnicima poručuje da ništa ne suprotstavljaju, jer time ništa neće postići. U tome je i predskazanje o nečemu što će se desiti u budućnosti - što se doista ostvarilo. To je nešto što se ne tiče nadnaravnosti kompozicije, već samo po sebi potvrđuje istinitost poslanstva, jer izvještava o nečemu što će se desiti u budućnosti, kao da im je rečeno: 'Da je istinit moj govor, dokaz vam je i to što mu niko od vas, premda su vam tijela zdrava i ruke snažne, neće moći presudno napakostiti, ili ga maknuti.' To, zaista, nikome nije uspjelo uprkos zdravim tijelima i rukama, uprkos otvorenim prijetnjama i neutaživoj želji da ga potvore. I to je jedan od dokaza istinitosti njegovog poslanstva, jer nešto takvo nije bilo moguće da ga nije odredio Svemoćni Mudrac koji ih je odbijao od njega u svim opasnim situacijama."⁹

Drugi primjer. On je iz komentara 23. ajeta sure Āli 'Imrān: *Zar ne vidiš kako neki od njih kojima je dat dio Knjige odbijaju, kad budu pozvani da im sudi Allahova Knjiga, a oni glave okreću* u kojem kaže: "Od Ibn 'Abbāsa se prenosi da se time mislilo na jevreje, kad su bili pozivani da prihvate Tevrat, a on je Allahova Knjiga koja, kao i druge

⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 32-33.

Njegove Knjige, nagovještava Muhammedovo (s.a.v.s.) poslanstvo. Ajet ih poziva da prihvate vijesti koje donose druge Knjige, koje su nagovijestile Muhammedovo (s.a.v.s.) poslanstvo, kao što Uzvišeni kaže u jednom drugom ajetu: *Reci: "Donesite Tevrat pa ga čitajte, ako istinu govorite"* (Āli 'Imrān, 93.). Neki sljedbenici nebeskih knjiga su od toga odustali, iako su znali da se u tim knjigama spominje Muhammed (s.a.v.s.) i naglašava istinitost njegovog poslanstva. I da to nisu znali, ne bi prihvatili, premda je evidentno u njihovim Knjigama. Neki su, pak, povjerovali zato što su znali za istinitost poslanstva, pošto su iz Tevrata i drugih knjiga saznali za njegove osobine i svojstva. U tom ajetu je dokaz istinitosti Vjerovjesnikovog poslanstva jer, da nisu znali da im Knjige govore o njegovim osobinama, svojstvima i vjerodostojnosti njegovog poslanstva, ne bi se tome suprotstavljali, već bi pohitali da to usporede s onim što stoji u Knjigama, da se uvjere da li mu je pozivanje neutemeljeno. Pošto su se usprotivili i odbili pozivanje, to dokazuje da su znali šta o tome ima u Knjigama. To i jeste razlog što Uzvišeni Allah poziva Arape da sastave suru sličnu onima iz Kur'ana. Oni su odustali. Opredijelili su se za borbu i razračunavanje znajući da su nemoćini da sastave nešto slično. Allah ih je pozvao i na zajedničko proklinjanje: *Ti reci: "Hodite, pozvaćemo sinove naše i sinove vaše, i žene naše i žene vaše, a doći ćemo i mi, pa ćemo se usrdno pomoliti i Allahovo prokletstvo na one koji neistinu govore prizvati"* (Āli 'Imrān, 61.). Sve su to dokazi vjerovjesništva i poslanja.¹⁰

Treći primjer: I on je iz sure Āli 'Imrān, zapravo komentar riječi Uzvišenoga: *Zatim vam je, poslije nevolje, spokojstvo ulio, san je neke od vas uhvatio, a drugi su se brinuli samo o sebi, misleći o Allahu ono što nije istina, kao što pagani misle* (Āli 'Imrān, 154.), u kojem Al-Ġaṣṣāš veli: "Kazivaju Ṭalḥa, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Awf, Al-Zubayr ibn 'Awwām, Qatāda i Al-Rabī' ibn Anas: 'Bilo je to tokom Bitke na Uhudu, nakon što su muslimani bili poraženi, a mnogobošci ih primorali na povlačenje. Muslimani koji su bili moralno čvršći još su pružali otpor spremajući se za otvoren okršaj. Tada je Uzvišeni Allah vjernicima ulio osjećaj sigurnosti. Spavali su svi osim licemjera koje je zbog loše slutnje obuzeo strah. Ashabi su tvrdili da su spavali dok nisu odagnali drijemež. To nije bilo i s licemjerima koji su bili zaokupljeni sobom. Neko od ashaba je kazao Vjerovjesniku (s.a.v.s.): 'Dok sam bio između sna i jave, čuo sam Mu'attiba ibn Qušayra i društvo licemjera kako pitaju: Imamo

¹⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 9-10.

li mi išta s ovim!?"¹¹ Ovo je dokaz Allahove (dž.š.) dobrote prema vjernicima i manifestacija poslanstva da oni, u situaciji kakva je bila, u kojoj ih neprijatelj nadzire, nakon što su poraženi i mnogi pomagači se povukli, nakon što su neki muslimani izginuli, spavaju za busijom naspram neprijatelja u vrijeme kada se inače ne može spavati. To ne bi mogao ni neko ko je sa strane posmatrao, a kamoli onaj ko se borio protiv neprijatelja i njegovih uperenih kopalja i sabalja, riješenog da zatre sve pred sobom.

U tome je jedan od najjačih dokaza istinitosti Muhammedovog (s.a.v.s) poslanstva, i to s više stanovišta. Jedno je dobijanje osjećaja sigurnosti uprkos neprijateljskoj nadmoći, odsustvu podrške, iako neprijatelj ne odstupa, ne odmiče se i brojčano se ne smanjuje. Allah tada u srca vjernika ulijeva osjećaj sigurnosti. To može biti svojstveno samo pravim vjernicima. Drugo je navala drijemeža u takvim situacijama, koji bi se raspršio i od onoga ko je sa strane posmatrao povlačenje, a kamoli onaj ko vidi neprijateljeve namjere da ga slisti. Treće je raspoznavanje vjernika od licemjera, po tome što su vjernici bili obuzeti pospanošću i osjećajem sigurnosti, a licemjeri nisu. Vjernici su imali osjećaj sigurnosti i smirenosti, a licemjeri osjećaj straha, nesigurnosti i nemira. Neka je slavljen Uzvišeni Allah koji sve zna i ne zaboravlja nagradu onima koji dobro čine."¹²

I na drugim mjestima u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* Al-Ğaṣṣās je razmatrao pitanje potvrđivanja istinitosti poslanstva posljednjeg vjerovjesnika, našeg velikana Muhammeda (s.a.v.s.). On je nastojao da dokaz tome izvuče iz različitih kur'anskih tekstova, a mi smo se zadovoljili navođenjem izloženih primjera tek kao obrazaca.¹³

3. Potvrđivanje kaburske patnje i uživanja

Kroz komentar riječi Uzvišenoga: *I ne recite za one koji su na Allahovom Putu poginuli: "Mrtvi su"! Ne, oni su živi, ali vi to ne znate* (Al-Baqara, 154.), Al-Ğaṣṣās je jasno rekao da su neosnovane tvrdnje onih koji negiraju patnju i uživanje u kaburu (mezaru): "U citiranom ajetu je obavijest da će Uzvišeni Allah šehide oživjeti nakon smrti. Nije moguće da se misli da će oni biti oživljeni tek na Sudnjem danu. Da se to

¹¹ Predaje u cijelosti navodi Al-Ṭabari (*Ğāmi' al-bayān*, VII, str. 316-321. Kod njega se one nalaze pod više brojeva: od Ṭalḥe pod brojevima 8.074-8.076.; od 'Abd al-Raḥmana ibn 'Awfa pod brojem 8.079.; od Al-Zubayra pod brojem 8.086; od Qatāde pod brojevima 8.080., 8.085.; od Al-Rabi'a ibn Anasa pod brojevima 8.087., 8.088.).

¹² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 50-51.

¹³ O ovom pitanju vidjeti i: I, str. 47-48., 102.; II, str. 8., 44., 562. i druga mjesta.

htjelo reći, ne bi bilo rečeno: *ali vi to ne znate*, jer Njegove riječi: *ali vi to ne znate* govore o tome da nama nedostaje znanje o njihovom životu poslije smrti. Da se u vidu imalo baš oživljavanje na Sudnjem danu, vjernici bi to znali prije toga. Tako se potvrđuje da se u vidu imao život koji će uslijediti poslije smrti, a prije Sudnjeg dana. Pa ako je za očekivati da vjernici budu oživljeni u mezarima prije Sudnjeg dana, da bi uživali, treba očekivati i da će nevjernici biti oživljeni u svojim grobovima, da bi patili. Ovo pobija stavove onih koji negiraju patnje u kaburu.

Ako bi neko rekao: 'Kako je moguće da budu živi, a mi ih vidimo da su nakon nekog vremena istruhli u mezarima?' odgovaramo mu: Učenjaci o tome imaju dva stava. Jedni smatraju da će čovjek tada imati samo dušu (*al-ruh*), a duša je profinjena supstanca koja će umjesto tijela osjećati uživanje. Neki kažu: Čovjek je čvrsto vidljivo tijelo. Oni kažu da će Uzvišeni Allah neke dijelove tijela učiniti suptilnijim tako da će moći osjećati uživanje i patnju. Ti dijelovi će biti osjetljivi toliko koliko bude Uzvišeni Allah želio da osjećaju patnje i uživanje, onako kako su zaslužili. Nakon toga će Allah dati da nestanu, kao i sva druga stvorenja, pred Sudnji dan, da bi ih oživio radi Velikog skupa."¹⁴

Slične naravi je i ono što je rekao na kraju komentara ajeta: *Zar nisi čuo o onima koji su iz straha od smrti iz zemlje svoje pobjegli, a bijaše ih na hiljade* (Al-Baqara, 243.) gdje, nakon osvrta na pitanje kraja života i smrti, kaže: "U ovom ajetu je dokaz neutemeljenosti stava onih koji negiraju patnju u kaburu budući da Allah obavještava da će ljude oživjeti i opet im oduzeti život. Tako će ih oživjeti i u grobu, da bi ih kaznio ukoliko to budu zaslužili."¹⁵

Budući da se zna da mu⁶tezilije negiraju patnju i uživanje u kaburu, ovaj Al-Ğaššāšov stav potvrđuje da on nije bio mu⁶tezilija iako je, kako ćemo vidjeti u slijedećem poglavlju, vjerovatno pretrpio njihov uticaj u vezi s nekim pitanjima."¹⁶

4. Odgovor sljedbenicima iskrivljenih vjera

Pod nazivom *sljedbenici iskrivljenih vjera* (*ashāb al-adyān al-muħarrafā*) misli se na židove i kršćane koji su izmijenili i iskrivili objavljene nebeske Knjige tako što su iz njih nešto izostavili, a nešto drugo im dodali, da bi mogli pogrešno i pristrasno tumačiti njihova određenja. To je dovelo do gubljenja izvornosti i deformisanja izvornog

¹⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 113-114.

¹⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 547.

¹⁶ Abū al-Ḥasan al-Aš'arī, *Al-Ibāna ʿan uṣūl al-diyāna*, str. 10. i 87.

oblika u kojem je Allah (dž.š.), objavio te Knjige. Zbog toga su one izgubile autentičnost i nisu validne kao izvori vjerskih normi i principa.

Al-Ğaššās je na različitim mjestima u svome tefsiru pokazao interes da pruži odgovor sljedbenicima iskrivljenih vjera, a posebno kršćanima koji Mesihu (a.s.) pripisuju Božanstvenost te tvrde da je Božiji sin i da je razapet na križu. Uz navedeno, oni dodaju još i druge neistine i izmišljotine koje Allah nije objavio.

Al-Ğaššāsove odgovore krasi konciznost i objektivnost. Uz to on pokazuju široku kulturu i istraživačku erudiciju s kojom autor uspijeva biti uvjerljiv dotle da čovjek apsolutno ne sumnja da je potpuna istina ono što kaže.

Među primjere njegovih odgovora židovima i kršćanima na tvrdnje i sumnjičavosti spada ono što je iznio tumačeći riječi Uzvišenoga: *I židovi i kršćani kažu: "Mi smo djeca Božija i miljenici Njegovi." Reci: "Pa zašto vas onda On kažnjava zbog grijeha vaših"* (Al-Mā'ida, 18.), kad kaže: "U njima se ističe neutemeljenost tvrdnje i njeno demantovanje upravo njihovim jezikom, jer su i sami priznavali da će biti kažnjeni zbog pogrešaka, premda je poznato da sažaljiv otac svoje dijete ne kažnjava."¹⁷

Slično je i ono što je obuhvaćeno komentarom riječi Uzvišenog Allaha: *Ti ćeš sigurno naći da su vjernicima najljubici neprijatelji jevreji i mnogobošci. I svakako ćeš naći da su vjernicima najbliži prijatelji oni koji govore: "Mi smo kršćani"* (Al-Mā'ida, 82.), u kojem, nakon što je naveo nekoliko predaja prethodnika, prema kojima je ovaj ajet objavljen u vezi s Nedžašijem i njegovim saradnicima nakon što su primili islam, kaže: "Ima neznalica koji misle da u ovom ajetu ima pohvale za kršćane i tvrdnji da su oni bolji od židova, ali to nije tako. Ovako u ajetu stoji zato što je to bilo obilježje jedne skupine koja je prihvatila vjerovanje u Allaha i Njegova Poslanika, na šta ukazuje i ono što je sačuvano iz predaje, zajedno sa saznanjem da je skupina primila vjeru u Allaha i Njegova Poslanika. Svakom ko zdravo rezonuje i dobro prouči tvrdnje sljedbenika ovih dviju zajednica, jasno je da je vjerovanje kršćana nejasnije, da sadrži više pogrešaka nego vjerovanje židova, jer židovi u načelu priznaju Božiju jednoću, premda kod njih ima antropomorfizma koji narušava vjerovanje u Božiju jednoću koju priznaju."¹⁸

Al-Ğaššās je u sklopu komentara riječi Uzvišenoga: *Oni su riječi s mjesta na kojima su bile uklanjali* (Al-Mā'ida, 13.) pojasnio način na koji su židovi iskrivili objavljenu im Knjigu." Iskrivljavanje se ogleda u dva

¹⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 498.

¹⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 564.

vida: jedan je loše tumačenje, a drugi je izmjena i preinačavanje. Kad se radi o onome što je bilo rašireno u krugu većeg broja sljedbenika, nije moguće bilo izmijeniti riječi zbog nemogućnosti da se svi o tome slože, a vezano za ono što nije bilo rašireno u širem krugu, nego je bilo poznato užem krugu učenjaka, koji se mogao dogovoriti, moguće je da je došlo do zamjene riječi i značenja drugim riječima. Onome što je bilo korišteno u širem krugu, iskrivljavanje se odvijalo pogrešnim tumačenjem, kao što su antropomorfisti tumačili mnoge nejasne ajete, prema zahtjevima učenja svog pravca, s osloncem na značenja koja odgovaraju njihovim uvjerenjima bez sravnjivanja sa značenjima jasnih ajeta.

Kad smo rekli da nije bilo moguće iskrivljavanje putem zamjene riječi u onome što je bilo rašireno u većim krugovima zbog toga što zamjena zhtijeva komplikovan dogovor, a s obzirom na različitost interesa, te zavičajne razdaljine, takav dogovor među njima nije bio moguć, kao što ni među muslimanima nije moguć dogovor oko zamjene riječi iz Kur'ana nekim drugim riječima. Kad bi to bilo moguće, bilo bi moguće i dogovaranje oko izmišljanja neosnovanih predaja, a kad bi to bilo moguće, ne bi bilo opravdano da se išta saznaje putem predaje. Takav stav je nužno neutemeljen."¹⁹

Što se tiče Al-Ğaššāšovih odgovora kršćanima, njih je mnogo u njegovom tefsiru, a mi ćemo se zadovoljiti navođenjem nekoliko primjera.

Prvi primjer. On je iz komentara riječi Uzvišenoga: *Nevjernici su oni koji govore: "Bog je - Mesih, sin Merjemin."* Reci: "Ko može spriječiti Allaha da, ako hoće, uništi Mesihu, sina Merjemina, i majku njegovu, i sve one koji su na Zemlji (Al-Mā'ida, 17.) u kojem Al-Ğaššāš kršćanima odgovara na pripisivanje Božanstvenosti Mesihu (a.s.), pa kaže: "Njima se oznaka nevjerništva može pripisati zato što to tvrde u vidu očitovanja svoje vjere, vjerovanja i priznanja da je to ispravno. Kad bi oni to tvrdili u vidu priče o drugima, istovremeno je negirajući, ne bi bili nevjernici. Nevjerništvo (*kuf̣ṛ*) je jedna vrsta prikrivanja. Smisao onoga što je rečeno za njih odnosi se na njih iz dva razloga. Jedno je nezahvalnost na blagodatima kroz negiranje da ih pruža Uzvišeni Allah, te pripisivanje tih blagodati nekome drugom kome se izmišlja Božanstvenost. Drugo je nevjerništvo zbog odsustva spoznaje o Uzvišenom Allahu, a svako ko nedovoljno zna o Uzvišenom Allahu krivovjerac je zato što se bespravno razmeće blagodatima Uzvišenog Allaha time što ih pripisuje drugome. Značenje riječi Uzvišenoga:

¹⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 498-499.

*Nevjernici su oni koji govore: "Bog je - Mesih, sin Merjemin." Reci: "Ko može spriječiti Allaha da, ako hoće, uništi Mesiha, sina Merjemina, je: Ko bi mogao spriječiti Allaha (dž.š.) kad bi naumio uništiti Mesiha i njegovu majku? To je jasan dokaz, jer da je Mesih Bog, mogao bi spriječiti Allahovu odluku da ga uništi, pa pošto je za Mesiha, kao i za druge ljude, moguće da umru i propadnu, istina je da on nije Bog. Ovo tim prije što ni bilo ko drugi od ljudi ne može biti Bog, a Mesih im je istovjetan u pogledu mogućnosti nestanka, smrti i propasti."*²⁰

Drugi primjer. Iz njega također vidimo kako Al-Ġaṣṣāš odgovara na krupna pitanja vjerovanja kod kršćana koja se tiču Mesiha, a to je očitovanje da je on Bog. U komentaru riječi Uzvišenoga: *Masih, sin Merjemin, samo je poslanik. I prije njega su dolazili i odlazili poslanici. Majka njegova je uvijek istinu govorila, i oboje su hranu jeli* (Al-Mā'ida, 75.) kaže: "U njima je najjasniji dokaz neutemeljenosti tvrdnji kršćana da je Mesih Bog, jer je onome kome je potrebna hrana i do nje dolazi kao i ostali Allahovi robovi nužno potreban Stvoritelj budući da ima svojstvo nastajanja i nije vječan. Kome je potreban drugi, nije moćan toliko da njegovoj moći ništa ne izmiče. U sklopu riječi Uzvišenoga: *i oboje su hranu jeli*, hrana je aluzija na pojavnost, jer svako ko jede i pije, pretpostavlja svoj neupitni nastanak. Ako je to nešto što je uobičajeno, onda je potreba za hranom i pićem, kao i drugim što podrazumijeva glad i žeđ, jasno ispostavljanje dokaza pojavnosti kod onih kojima su potrebne tako što se međusobno smjenjuju, što sve skupa negira mogućnost da to bude Bog koji je oduvijek."²¹

Treći primjer. U njemu se jasno pokazuje kako Al-Ġaṣṣāš kršćanima pruža odgovor na jednu sumnju koju su iznijeli u vezi sa značenjem kur'anskog teksta u riječima Uzvišenog: *Masih, Isa, sin Merjemin, samo je Allahov poslanik, i Riječ Njegova koju je Merjemi dostavio, i Duh od Njega* (Al-Nisā', 171.) uz čiji komentar Al-Ġaṣṣāš ističe da su se neki kršćani uporno pozivali na to kako je Allah Mesiha, Isa'a, sina Merjeminog, opisao u ovom ajetu kao *Riječ Njegovu* (*Kalimatuhū*) i *Duh od Njega* (*Rūhun minhu*) kad žele dokazivati njegovu Božanstvenost i poslanstvo. Al-Ġaṣṣāš na tu tvrdnju odgovara:

"Prenijeli su značenje riječi Uzvišenog Allaha: *Riječ Njegovu*, kako se uobičajeno kaže za Allahovu vječnost, a *Duh od Njega* im označava jedan Njegov vječni dio, kao što je i ljudska duša vječna. Uzvišeni Allah je riječima *Njegova Riječ* imao u vidu da je Mesihovim posredstvom u ranijoj Knjizi upućivao radosne vijesti, po čemu ga je

²⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 499-500.

²¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 563.

nazvao *Riječju*, zato što je jedna radosna vijest *Duh*, po čemu je Mesih nazvan *Duhom*. Ovo donekle i zbog toga što je Allah Mesiha stvorio bez muškarca, tako što je Džibrilu zapovjedio da ga udahne u Merjemu, zatim ga Sebi uzeo dajući mu počasno mjesto, kao i Ka'bi, nebesima, Zemlji i sl. Neki kažu: Nazvao ga je *Duhom* kao što je i Kur'an nazvao *Duhom* u kontekstu Svojih riječi: *Na takav način mi i tebi objavljujemo Duh od Njega - Rūḥan minhu* (Al-Šūrā, 52.), gdje je Kur'an nazvao *Duhom*, po tome što je u njemu sve što se tiče života ljudi u vjeri, samo što su oni koji su skrenuli otišli za svojim naopakim učenjima, krivovjernim ubjeđenjima i zabludama."²²

Ono što u ovom odjeljku treba dodatno istaknuti jeste da Al-Ğaṣṣās povremeno spominje i neke drevne vjere koje nisu imale nebeskih Knjiga, da bi protumačio njihovo očitovanje i vjerovanje pružajući sažet odgovor na njih. Jedan od takvih primjera je ono što je obuhvatio komentarom riječi Uzvišenog Allaha: *a čestite kćeri onih kojima je data Knjiga prije vas* (Al-Mā'ida, 5.), u kojem je pažnju obratio vatropoklonicima (*al-mağūs*) ustvrdivši da oni ne očituju ništa iz Allahovih Knjiga objavljenih vjerovjesnicima, već slijede spis Zaratustre koji se lažno izdavao za vjerovjesnika:

"U vezi sa vatropoklonicima (zoroastrijancima) ne postoji saglasnost. Većina prethodnika fakiha tvrdi da oni nisu sljedbenici nebeskih Knjiga (*ahl al-kitāb*). Drugi tvrde da jesu sljedbenici Knjige premda su takvi veoma rijetki. Dokaz da oni nisu sljedbenici nebeskih Knjiga jesu riječi Uzvišenoga: *A ova knjiga koju objavljujemo jest blagoslovljena, zato je slijedite i grijeha se klonite da bi vam se milost ukazala, zato da ne kažete: "Knjiga je objavljena dvjema vjeroispovjestima prije nas"* (Al-An'ām, 155-156.), u kojima Allah obavještava da su sljedbenici nebeskih Knjiga dvije zajednice, a kad bi to bili i vatropoklonici, bilo bi ih tri. Nije li jasno kad neko kaže: 'Čini mi se da su na njemu dva ogrtača' da se time ne želi reći da ih je više. Kad neko kaže: 'Danas sam sreo dva čovjeka,' isključena je mogućnost da se pomisli da ih je sreo više od dvojice. Ako bi neko rekao: 'Allah je time obuhvatio i mnogobošce, pa je moguće da je došlo do greške u interpretaciji', odgovaramo mu: 'Allah ovim riječima nije ni spomenuo mnogobošce, već izričito odbija njihov izgovor, da ne bi rekli da je Knjiga objavljebna dvjema zajednicama prije nas, ali mi smo zanemarili njihovo proučavanje. Ovo je Allahov govor i Njegov dokaz mnogobošcima da im se isprika odbija na osnovama Kur'ana. Isto tako ni vatropoklonici ne očituju ništa iz Allahovih Knjiga objavljenih

²² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 7-8.

vjerovjesnicima, već slijede spis Zaratustre koji je bio lažac i izdavao se za vjerovjesnika. Dakle, oni nisu sljedbenici nebeske Knjige (*ahl al kitāb*).²³

Slične naravi je i ono što navodi u komentaru istog ajeta, ali u vezi sa zvjezdopoklonicima (mandejci), kad kaže: "Učenjaci se u vezi s mandejcima (*al-ṣābi'a*) razilaze oko toga, jesu li sljedbenici nebeske Knjige ili nisu. Od Abū Ḥanīfe se prenosi da jesu, dok je Abū Yūsuf tvrdio: 'Nisu sljedbenici Knjige.' Al-Karḥī je tvrdio: 'Što se tiče mandejaca, oni su za njega (Abū Ḥanīfu) sljedbenici Knjige po tome što među njima ima onih koji se prikazuju kao Mesihovi sljedbenici i čitaju Evandjelje. Kad se radi o mandejcima koji se klanjaju zvijezdama, iz oblasti Haran, oni ni za koga nisu sljedbenici Knjige.' Abu Bakr al-Ġaṣṣās veli: 'Među mandejcima koji se sada deklarišu tim imenom nema sljedbenika Knjige. Njihova vjera je jedinstvena, znači u Haranu, u Bataihu, u Sevad Vasitu i bilo gdje u drugim krajevima. U temeljima njihovog vjerovanja je slavljenje sedam planeta i klanjanje njima. Oni se klanjaju i kipovima, samo što su im Perzijanci, kad su se pojavili na prostorima Iraka, dokinuli kraljevstvo budući da su drugačiji narod - Nabatejci. Dalje se nisu usuđivali da se javno klanjaju kipovima pošto su im to Perzijanci branili. Mandejci su bili i Grci nastanjeni u Siriji i na Arabijskom poluotoku. Međutim, kad se Konstantin pokrstio, oružjem ih je natjerao da uđu u kršćanstvo. Tada su ostavili idolopoklonstvo da bi se javno prikazivali kao članovi kršćanske zajednice, a potajno su se i dalje klanjali svojim kipovima.

Kad se pojavio islam, priklonili su se kršćanstvu tako da ih muslimani nisu razlikovali od kršćana budući da su se tajno klanjali kipovima prikrivajući staru vjeru. Oni su ljudi koji najviše kriju svoje vjerovanje. Oni se već od djetinjstva navikavaju na dovijanje i skrivanje. Od njih su vještinu skrivanja svog naučavanja naučile isma'ilije, koje s njima u tome pokazuju sličnost. Temelj njihovog vjerovanja je veličanje sedam planeta i klanjanje njima tako što ih mogu simbolisati i kipovi označeni imenima planeta. Po tome među njima nema razlike, osim što postoji nešto neusaglašeno između onih iz Harana i onih iz Bataiha u pogledu obreda. Među njima nema sljedbenika Knjige. Meni se po svemu čini da je u Abū Ḥanīfinom stavu o mandejcima presudno bilo to što je neke vidio kako se prikazuju da su kršćani, čitaju Evandjelje i deklarišu se kao Mesihovi sljedbenici, krijući svoj pravi identitet. Ovo stoga što mnogi fakih ne smatraju da od njih treba uzimati *glavarinu* (*ġizya*). Ko od mandejaca ima ovakvo vjerovanje, kao što smo ih mi

²³ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 411-412.

opisali, on se, prema jednoglasnom stavu islamskih pravnika, ne ubraja među sljedbenike Knjige. Prema tome, nije dozvoljeno jesti ono što oni zakolju, niti se može ženiti njihovim ženama."²⁴

5. Odgovor heretičkim grupama i njihovim iskrivljenim doktrinarnim naučavanjima

Pojavljivanje grupa (*al-fīraq*) u okvirima islamskog vjerzakona nije se desilo odjednom, niti u jednome kraćem razdoblju, već su se pojavljivale u različitim vremenima, s različitim povodima i uzrocima. Za života Poslanika (s.a.v.s.) njegovi sljedbenici i saradnici su imali jedinstveno vjerovanje, jer su svjedočili razdoblju dolaska Objave osjećajući se počašćenim što druguju s onim kome je ona dolazila. Atmosfera druženja s Vjerovjesnikom (s.a.v.s.) od njih je otklanjala sjenku sumnji i opsjena. Tako je teklo sve dok je bilo pripadnika generacije Poslanikovih (s.a.v.s.) drugova - *aṣḥāba*.²⁵

Poslanik (s.a.v.s.) je žarko želio očuvati jedinstvo muslimanske zajednice i spriječiti bilo kakvo raskolništvo među pripadnicima Ummeta. Nastojao je razriješiti sve sporove i pružiti odgovarajuća rješenja prije nego što se zaoštire. Znameniti ashab 'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-ʿĀṣ (r.a.) je opisao Poslanikov (s.a.v.s.) stav o pitanju o kojem se ashabi ne slažu rekavši: "Allahov Poslanik je bio izišao dok su se oni prepirali oko pitanja *sudbine (qadar)*, tako što se jedan pozivao na jedan, a drugi na drugi ajet. Na Poslanikovom licu su se pojavile graške znoja. Tad se vratio i rekao im: 'Ovo vam se naređuje i preporučuje: Dijelove Allahove Knjige tumačite drugim njenim dijelovima. Dobro pazite šta vam se naređuje, da biste to slijedili, kao i ono što vam se zabranjuje, da biste ga se klonili!'"²⁶

Takvim postupkom Poslanik (s.a.v.s.) je naglasio da griješe što se spore oko datoga i sličnih pitanja, jer sporenje oko toga može izazvati teške posljedice.

Posmatranjem nastanka mnoštva grupa koje će se kasnije pojaviti, može se uvidjeti da su se pojavljivale upravo zato što nisu prihvatale ovaj dragocijeni Vjerovjesnikov (s.a.v.s.) savjet te zato što su tendenciozno tumačile određene kur'anske tekstove, kao što je npr. bio slučaj s pitanjem *sudbine i određenja (al-qaḍā' wa al-qadar)*, oko kojeg

²⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 413.

²⁵ Vidjeti: Ṭāṣ Kubrī Zāda, *Miftāḥ al-sa'āda*, II, Maṭba'at al-Istiqlāl, str. 162.; Al-Maqrizi, *Al-Ḥuṣṣat*, IV, str. 180.

²⁶ Hadis prenose: Ibn Māḡa (*Al-Sunan*, I, str. 33., Bāb: *Fī al-qadar*, br. 85.); Aḥmad (*Al-Musnad - Al-Mukṭirūn min al-ṣaḥāba*, br. 6.550.).

su nastale dvije poznate grupe: *kaderije* (*al-qadariyya*)²⁷ i *džebrije* (*al-ğabriyya*).²⁸

Za hilafeta 'Alija ibn Abi Ṭāliba (r.a.) pojavile su se *haridžije* (*al-ḥawāriğ*)²⁹ i *šī'ije* (*al-šī'a*).³⁰ Povod njihovom javljanju bile su političke prilike i složena događanja koja su se u to vrijeme odigravala. Obje grupe su se dalje razgranale u brojne podgrupe. Širenjem prostora

²⁷ *Kaderije* (*al-qadariyya*) je naziv kojim sunnije nazivaju sve one koji tvrde da svako sam sebi određuje šta će raditi, da sebi sudbinu određuje nezavisno od volje Stvoritelja. Abū al-Ḥasan al-Aš'ari kaže: "Kaderija je onaj ko sebi sudbinu utvrđuje nezavisno od Gospodara, svoje postupke cijeni bez udjela u tome njegovog Stvoritelja." Muslim od Yaḥye ibn Ya'mūra prenosi da je rekao: "Prvi ko je u Basri govorio o sudbini bio je Ma'bad al-Ğuhanni" (vidjeti: Muslim, *Al-Šaḥiḥ*, Šarh Al-Nawawi, I, str. 126-130.; Al-Aš'ari, *Al-Ibāna 'un uşūl al-diyāna*, Dār al-anşār, 1397/1976., str. 198.).

²⁸ *Džebrije* (*al-ğabriyya*) su grupa koja tvrdi da čovjek nema nikakvog izbora, već da je primoran na sve što radi. Ova grupa je nastala kao odgovor tvrdnjama kaderija. Al-Ğurğāni kaže: "Naziv *džebrije* dolazi od imenice *ğabr*, a to je pripisivanje postupaka Allahu." Al-Rāğib al-Işfahāni kaže: "Oni koji zagovaraju da Allah ljude neće kažnjavati za pogreške, prema definiciji skolastičara, jesu *džebrije* ili *mudžabbira*" (vidjeti: Al-Ğurğāni, *Kitāb al-ta'rifāt*, str. 101.; Al-Rāğib al-Işfahāni, *Al-Mufradāt fi ġarib al-Qur'an*, Maṭba'a Al-Anğlū al-mişriyya, Taḥqiq: Muḥammad Sayyid al-Kilāni, 1381/1961., str. 118.).

²⁹ *Haridžije* (*al-ḥawāriğ*) je naziv kojim se naziva svako ko je izašao iz slijeđenja pravog imama halife za čije predvodništvo postoji usaglašenost većine. Pod nazivom *haridžije* ovdje se podrazumijeva ona grupa koja se odvojila od 'Alija ibn Abi Ṭāliba u Bici na Sifinu odbivši nagodbu s protivnicima. Poznati su pod različitim nazivima, jer su se kasnije razgranali u dvadesetak grupa. Sve su saglasne oko pitanja odricanja od 'Alije i 'Uṭmāna, koje proglašavaju otpadnicima, i to smatraju najvećom pokornošću. Razlaz s imamom, ukoliko prekrši sunnet, smatraju obavezom. Svaki teži grijeh izjednačavaju s nevjerovanjem. Smatraju da će Allah počinioce velikih grijeha kazniti vječnom patnjom. Svi tvrde da je Kur'an stvoren i da se imamet ne svodi samo na Kurejšije ako su i drugi toga dostojni. U pogledu zagrobnog života imaju stajalište mu'tezilija (vidjeti: Al-Bağdādi, *Al-Farq bayn al-firaq*, str. 24., 72.; Al-Šahrastāni, *Al-Milal wa al-niḥal*, I, str. 84-100.; Al-Aš'ari, op. cit. str. 16.).

³⁰ *Šī'ije* (*al-šī'a*) su oni koji posebno pristaju uz 'Alija, Allah mu lice prosvjetlio, za kojeg tvrde da mu je tekstom i oporukom (javno ili tajno) u nasljedstvo ostavljen imamet i hilafet. Oni su uvjereni da imamet treba ostati u krugu 'Alijevog potomstva, a što se od toga odstupilo, to je zbog nepravde drugih i njegove skromnosti. Tvrde da imamet nije pitanje interesa, koje se popunjava općim izborom, već je temeljno pitanje, stub vjere, koje Poslanik nije trebao zanemariti, koje ne bi trebali rješavati obični smrtnici. Ujedinjuje ih stav o obaveznom imenovanju i određenju nasljednika Božijeg poslanika, zatim vjerovanje u nepogrešivost vjerovjesnika i imama, koji su pošteđeni od grijeha i velikih i malih. Stav o nasljednoj vlasti zagovaraju riječima, djelom i uvjerenjem. U tome odstupaju samo neke *zejdije*. Dije se na mnogo podgrupa, a najpoznatije su: *kisanije*, *zejdije*, *imamije*, *gulat* i *isma'ilije*. U podružju temelja vjere (*uşūl al-din*) neki naginju mu'tezilijama, a neki sunnijama (vidjeti: Al-Šahrastāni, *Al-Milal wa al-niḥal*, I, str. 106-146.; Al-Aš'ari, *Maqālāt al-islāmiyyin*, str. 65.).

islamske države i dodirima s drugim zajednicama, kasnije su nastala još mnogobrojna apologetska naučavanja. Neki autori su o tim grupama i njihovim apologetskim naučavanjima napisali cjelovita djela.³¹

Al-Ġaṣṣās je bio znalac tih grupa i njihovih naučavanja, kao što je znao i opasnost od šutnje pred njihovim neistinama, posebno onih koje su postojale u njegovo vrijeme. Zato je u svome tefsirskom djelu *Ahkam al-Qur'an* uputio prigovor njihovim brojnim iskrivljenim naučavanjima koristeći pritom različite dokaze i argumente. U grupe kojima je uputio prigovor spadaju: džebrije, kaderije, mušebbihe,³² haridžije i ši'ije. U redovima koji slijede izložit ćemo obrasce njegovih odgovora tim grupama.

Odgovor džebrijama

Al-Ġaṣṣās ih nekad naziva *džebrije*, a drugi put *mudžebbire*. Oba naziva su adekvatna i imaju opticaj kod apologeta skolastičara. Al-Ġaṣṣās se na brojnim mjestima u djelu poduhvatio truda da njima odgovori. Ističemo najprije ono što kaže u komentaru riječi Uzvišenoga: *Onima koji ga jedva podnose, otkup je da jednog siromaha nahrane* (Al-Baqara, 184.) koje je iskoristio kao argument da im odgovori na dvije stvari koje se tiču njihovog vjerovanja: "Postoji nesaglasnost oko toga na šta aludira zamjenica (*hu*). Neki kažu: 'Ona se veže za *post*', a drugi tvrde: 'Za *otkup (fīdya)*.' Prvo je ispravnije, jer se istaknuto pojavljuje, dok se otkup i ne spominje. Zamjenica označava vidljivo, što je sasvim istaknuto. S druge strane, *fīdya* je ženskog roda, a zamjenica u riječima Uzvišenoga: *jedva ga podnose* muškog je roda. To pokazuje da je neodrživa tvrdnja džebrija koji kažu da je Allah Svoje robove obavezao i onim što ne mogu podnijeti, da oni to nisu sposobni izvršavati, ili ga teško podnose, jer je Allah, kako bi htjeli reći, obavijestio da je to nešto što je teško podnijeti, riječima: *onima koji ga jedva podnose, otkup je da jednog siromaha nahrane*, na osnovu čega oni smisao ajeta obrazlažu odustajanjem od *posta* i zamjenom u vidu *fidye*. Međutim, smisao riječi i kod njih, sve i kad bi zamjenica označavala *fīdyu*, u biti počiva na istom, jer proističe da je Allah i nju učinio jedva podnošljivom, pa, ukoliko se ne izvrši, treba je otkupiti *postom*.

³¹ Takav je primjer Ibn I-lazma al-Andalusija (umro 456/1063.) koji je napisao *Al-Fiṣal fī al-mīlāl wa al-ahwā' wa al-niḥāl* i Abū al-Faṭḥa Muḥammada ibn 'Abd al-Karima al-Šahrastānija (umro 548/1153.) koji je o tome napisao *Al-Mīlāl wa al-niḥāl*.

³² *Mušebbihe (al-mušābbiha)* su grupa koja Allaha poistovjećuje s njegovim stvorenjima. Pojediniosti o njenom nastanku i temeljnim naučavanjima vidjeti u: Al-Šahrastāni, *Al-Mīlāl wa al-niḥāl*, I, str. 75-78.

Allahove (dž.š.) riječi: *U mjesecu ramazanu počelo je objavljivanje Kur'ana, koji je putokaz ljudima i jasan dokaz Pravog Puta i razlikovanja dobra od zla* (Al-Baqara, 185.) dokazuju neutemeljenost naučavanja džebrija kad kažu: 'Allah ne upućuje nevjernike' budući da Allah ovim ajetom jasno na znanje daje da je Kur'an uputa svima punoljetnim, kao što i u drugom ajetu kaže: *I Semudu smo na Pravi Put ukazali, ali njima je bila milija sljepoća od Pravog Puta* (Fuṣṣilat, 17.).³³

Slične naravi je i ono što ističe u komentaru riječi Uzvišenoga: *Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate* (Al-Baqara, 185.) rekavši: "Ajet dokazuje neiskrenost džebrija koji tvrde da Allah obavezuje Svoje robove onim što ne mogu podnijeti. Obavezivanje čovjeka onim što ne bi mogao podnijeti, nečim što je nedostižno njegovim mogućnostima, Uzvišeni Allah je Sebi Svojom voljom isključio, da robovima ne nameće ono što je preteško za njih. Ajet dokazuje i neutemeljenost jednoga drugog aspekta njihove tvrdnje, a to je da onaj ko bi se postom suviše opteretio, ili bi mu mogao uzrokovati veliku štetu, time bi uradio ono što Allah nije želio odredbom ovog ajeta. Tako džebrije tvrde za svaki grijeh, ili krivovjerstvo koje čovjek počini, da je to Allah tako htio, čime ga je Allah lišio onog što se naziva voljom za grijeshjem. Ajet dokazuje još i neutemeljenost tvrdnje da je Allah u ovom ajetu obavijestio da ljudima želi tako olakšati da bi mu bili zahvalni, jer im želi da ne čine krivovjerstvo i zasluže kaznu budući da onaj ko bi ovo drugo poželio ne može biti isti onaj koji želi olakšati, već onaj koji želi otežati, za šta ne bi zaslužio zahvalnost. Ovaj ajet je sa svih stanovišta dokaz neutemeljenosti tvrdnji džebrija i neopravdanosti što Uzvišenog Allaha opisuju po onome što Mu apsolutno ne priliči."³⁴

Al-Ğaṣṣāš ovu grupu opisuje kao jednu od onih čije grijeshenje (*al-fisq*) je očigledno, i zbog toga se ta grupa ne ubraja u grupe čije je mišljenje potrebno konsultovati da bi se postigao konsenzus (*al-iğmāʿ*).³⁵

Odgovor kaderijama

Poznato je da je ova grupa, kad se tek bila pojavila, zagovarala da ne postoji *predodređenje (amr unuḥ)*", odnosno da stvarima i događajima nije prethodilo nikakvo određenje niti Alahovo (dž.š.) znanje, već je i On o tome saznavao nakon što se to nešto dogodilo.³⁶ Ovo je očigledna

³³ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 219.

³⁴ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 271. Vidjeti i: I, str. 274.

³⁵ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 109.

³⁶ Više o kaderijama i njihovom vjerovanju vidjeti: Muslim, *Al-Šaḥīḥ*, Šarḥ al-Nawawī, I, str. 126-131.; Al-Ṭaḥāwī, *Šarḥ al-ʿaqida*, str. 244., 533.; Al-Ašʿarī, *Al-İbāna*, str. 67-84.

zabluda. Zato je Al-Ğaṣṣās smatrao da je onaj ko prihvati takvo uvjerenje heretik i da treba od njega zahtijevati da se pokaje, a ako i dalje ostane privržen svom stavu, kazna za to je pogubljenje.³⁷

Al-Ğaṣṣās je na takvo iskrivljeno vjerovanje odgovorio pobivši ga koncizno i uvjerljivo tačno u sklopu tumačenja ajeta: *Allah je učinio da Kaba, Časni hram, bude preporod za ljude, a tako i sveti mjesec i kurban, naročito oni s ogrlicama označeni, zato da znate da je Allahu poznato ono što je na nebesima i ono što je na Zemlji, da Allah, zaista, sve zna* (Al-Mā'ida, 97.). Ovdje je jasno da se prigovor upućuje kaderijama, premda ih jasno ne oslovljava po imenu, već po tome što ta grupa tvrdi da Allah nema uvida u zbivanja sve dok se ona ne dese. Al-Ğaṣṣās kaže: "U riječima Uzvišenoga: *zato da znate da je Allahu poznato ono što je na nebesima i ono što je na Zemlji* nalazi se obavještenje da On zna kakve ovosvjetske i onosvjetske korisiti donosi izvršavanje dužnosti hadža. Zato ga je propisao tim divnim redom podesivši ga da odgovara ljudima od početka do završetka ljudske zajednice, sve do Sudnjeg dana. Da Uzvišeni Allah nije znao onostrano, kao i sve drugo, prije nastanka, ne bi propisivanje reda svih tih stvari donosilo ono što odgovara svim ljudima i na ovom i na onom svijetu, jer od onoga ko nešto nije znao prije nego je nastalo ne može se očekivati da ga adekvatno upotrijebi, u skladu s onim što će svojim koristima obuhvatiti sve ljude, kako životom na ovom svijetu, tako i pripremama za budući svijet."³⁸

Odgovor mušebbihama

Al-Ğaṣṣās je ovu grupu opisao kao jednu od onih čije se krivovjerstvo jasno ispoljava, usljed čega nije potrebno konsultovati njihova mišljenja da bi se postigao konsenzus (*al-iğmā'*). Zato utvrđivanju neutemeljenosti vjerovanja ove grupe nije potrebno mnogo dokaza, budući da Uzvišeni Allah, kad Sebe opisuje, kaže: *Niko nije kao On* (Al-Šūrā, 11.). Zato vidimo da se Al-Ğaṣṣās, u pružanju odgovora ovoj zalutaloj grupi, zadovoljava time da pojasni šta islam prosuđuje o tome. On to čini u sklopu komentara riječi Uzvišenoga: *I tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu da budete svjedoci protiv ostalih ljudi* (Al-Baqara, 143.), u kojem, nakon što je u ovom dijelu ajeta našao dokaze o autentičnosti pravovjerne zajednice, kaže: "U ovom ajetu je dokaz da u vezi s onim ko pokazuje krivovjerstvo, kao što su *mušebbihe*, ili, pak, oni koji se izjašnjavaju kao *džebrije*, ne treba konsultovati

³⁷ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 359.

³⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 604.

njegovo mišljenje radi konsenzusa. Oni koji jasno pokazuju svoje griješenje, poput *rafidija* i *haridžija*, imaju isti tretman. Nema razlike u tome, griješi li se u području postupaka ili u području uvjerenja, jer Uzvišeni Allah za svjedoke uzima samo one koji se opisuju kao pravedni i poštjeni, a te osobine ne mogu biti svojstvene krivovjercima i griješnicima. U tome se ne razlikuje prosudba o onome ko griješi ili krivovjerstvo čini pogrešnim tumačenjem vjerskog teksta, jer sve ih, s takvim statusom, karakteriše neupitna pokudenost, a ne pravednost."³⁹

Odgovor haridžijama

Kao što je naprijed istaknuto, Al-Ğaššās je haridžije smatrao grupom koja je jasno ispoljavala griješenje (*al-fisq*), usljed čega nije opravdano konsultovati njihove stavove oko postizanja konsenzusa. Svoj stav o haridžijama, kao i o drugim zalutalim grupama, Al-Ğaššās je odredio odgovarajući na potencijalni prigovor, u sklopu komentara riječi Uzvišenoga: *Oni u Allaha i u onaj svijet vjeruju i traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrćaju i jedva čekaju da učine dobročinstvo. Oni su čestiti* (Āli 'Imrān, 114.), kad kaže: "Ako bi neko pitao: Treba li sve pokušeno iz vjerovanja sljedbenika iskvarjenih naučavanja otklanjati, kao što se postupa i s ostalim pokušenim postupcima?, odgovaramo mu: Onoga ko druge poziva u to šta zagovara, dovodeći ih nejasnoćama u zabludu, treba spriječiti čim god je moguće, a onog ko je u to lično ubijeđen, ali druge ne poziva iznoseći svoje navodne dokaze, za koga se vidi da ne poziva na oružje protiv pravovjernih, ali ima sljedbenike koje je odvratio od vođe (*imām*), samo ako u to što zagovara poziva spreman na oružanu borbu, treba shvatiti kao silnika protiv kakvog je Allah zapovijedio da se borimo, sve dok se ne vrati onom što Uzvišeni Allah zapovijeda.

Za 'Alija (r.a.) se prenosi da je stajao na minberu u Kufi i držao hutbu kad su mu haridžije sa strane dobacile: 'Samo Allah može suditi.' Tada je 'Alī zastao i uzvratio: 'To je istina kojom se želi smutnja. Njima mi ne možemo uskratiti troje. Ne možemo im zabraniti udio u ratnom plijenu (*al-fay'*) sve dok s nama učestvuju u borbi. Ne možemo im zabraniti ni džamije da u njima spominju Allahovo ime, a nije ispravno ni da se borimo protiv njih sve dok se ne budu borili protiv nas!' Rekao je da se protiv njih ne treba boriti dok oni ne krenu u napad. Također, 'Alī je pokušao da sa njima razgovara dok je odsjedao na Harūri. Uvjeravao ih je dok se neki nisu vratili. To je princip u vezi i s drugima koji su se povelili za iskrivljenim naučavanjima. Ako se nisu odvojili, ne

³⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 109.

pozivaju u svoje naučavanje, javno ga ne propagiraju, protiv njih se ne treba oružjem boriti. Bit će im omogućeno da ostanu pri svojim stavovima, ukoliko im naučavanje nije otvoreno nevjerništvo (*kufir*). Nije dopušteno ni jednog nevjernika ostaviti u nevjerništvu, osim ako pristane plaćati *glavarinu* (*ġizya*). Nije dopušteno nekoga ko je postao nevjernik zbog pogrešnog tumačenja islama (*al-ta'wīl*) primoravati na glavarinu, jer je on, ustvari, otpadnik (*murtadd*). Ovo zbog toga što takav pruža obilježja vjerovanja u Allaha i Njegovog Poslanika, pa onda to sistematski negira, postajući na taj način otpadnik."⁴⁰

Sažet odgovor haridžijama Al-Ġaṣṣāṣ je pružio i komentaron riječi Uzvišenoga: *A oni koji ne sude prema onom što je Allah objavio, oni su pravi nevjernici* (Al-Mā'idā, 44.) u kojem kaže: "Nije isključeno da se ovim imalo u vidu mušričko (mnogobožnačko) krivovjerstvo i nijekanje, ili omalovažavanje blagodati bez nijekanja. Ako se time imalo u vidu nijekanje Allahovog suda ili suđenje po nekom drugom sudu uz tvrdnju da je to Allahov sud - to je krivovjerstvo s kojim se izlazi iz Ummeta. Ako je njegov akter musliman, time postaje otpadnik. Slično je na stranputici i onaj ko veli: 'To se bilo uvriježilo kod Israilovih potomaka pa se i na nas prenijelo', što znači da onaj ko zaniječe Allahov sud ili sudi po nekom drugom sudu uz tvrdnju da je to Allahov sud, postaje nevjernik, kao što su nevjernici postali i Israilovi potomci kad su tako postupili. Ako se time u vidu imalo omalovažavanje Allahovih blagodati, ono može biti i u vidu neiskazivanja zahvalnosti a da se one ne negiraju. Ko to počini, ne izlazi iz Ummeta. Prvi smisao je, nesumnjivo, priličniji da se nazove nevjerništvom po tome što se ne sudi prema onome što je Allah objavio. Haridžije su ovaj ajet tumačile kvalifikujući nevjernikom i onoga ko se odriče prosuđivanja po onom kako je Allah objavio, svejedno što to ne negira. Tako su oni nevjernikom proglasili svakoga ko prema Allahu krupno ili sitno pogriješi. Takav stav ih je odveo u krivovjerstvo i zabludu, jer su time i Allahove vjerovjesnike kvalifikovali kao nevjernike zbog malih grijeha koji oni mogu počinuti."⁴¹

Odgovor ši'ijama

Nakon proučavanja Al-Ġaṣṣāṣovog tefsira, čovjeku postaje jasno da je pitanje pripadanja ši'izmu i onoga što iz toga proističe jedno važno pitanje koje se tiče vjerovanja u islamu, usljed čega zauzima prvo mjesto na ljestvici Al-Ġaṣṣāṣovih prioritarnih interesovanja vezanih za frakcije

⁴⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 45-46.

⁴¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 548-549.

(*al-firaq*) u islamu, s pobudama da odgovori na njih. Zato je uporno nastojao pružiti odgovor na tvrdnje raznih ši'itskih frakcija, da bi ih opovrgavao jasnim i detaljno razrađenim dokazima, pogotovo one nejasnoće i tvrdnje oko kojih su saglasne sve ši'ijske grupe, kao što je navodni dokaz o određenju i postavljenju imama, o imamovoj nepogrešivosti i sl. Al-Ğaššās je u odgovorima na njihove tvrdnje pokazao vještinu dokazujući neutemeljenost njihovih iskrivljenih uvjerenja, metodom koji ne ostavlja prostora za bilo kakvu sumnju. Na stranicama koje slijede iznijet ćemo nekoliko primjera njegovih odgovora.

Prvi primjer. Na osnovu njega vidimo kako Al-Ğaššās pobija navodni ši'itski dokaz koji govori da je Poslanik (s.a.v.s.) navodno lično odredio čovjeka koji će ga naslijediti u *predvođenju* (*al-imāma*), ali su to ashabi zatajili i sakrili. U komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *Ko od vas u tom mjesecu bude kod kuće, neka ga u postu provede* (Al-Baqara, 185.) Al-Ğaššās je zasnovao poglavlje pod naslovom *Poglavlje o tome kako se potvrđuje taj mjesec* (*Bāb kayfiyya šuhūd al-šahr*) u kojem je razmotrio pitanje viđenja polumjeseca. Navoći stavove fakiha raznih mezheba, između ostalih i tvrdnju hanefijskih pravnika da se "u vezi s viđenjem polumjeseca prihvata svjedočenje jednoga pravednog čovjeka ako na nebu ima naoblake. Ako nebo nije oblačno, prihvatit će se samo svjedočenje veće grupe čije obavještenje nam daje pouzdano znanje". Nakon toga Al-Ğaššās veli: "Učenjaci našeg mezheba su bili na stanovištu da je, ako na nebu nema naoblake, potrebno svjedočenje veće grupe da bi svjedočenje rezultiralo pouzdanim znanjem, jer je to *stroga dužnost* (*farğ*), za koju postoji opće interesovanje. Ljudi su obavezni obratiti pažnju na polumjesec. Kad bi jedna velika grupa posmatrala vedro nebo, sva usredsređena i željna da vidi, a polumjesec vidio samo mali broj njih, uprkos zdravom vidu i nepostojanju ikakvih smetnji kod ostalih, pa ako nas taj mali broj posmatrača obavijesti o viđenju, mimo svih ostalih, jasno bi nam bilo da oni griješe, da su umjesto polumjeseca vidjeli privid, ili svjesno lažu, jer nije moguće da se to kod njih desi. To je ispravno načelo (*ašl saħiħ*) koje potvrđuje zdrav ljudski razum i na njemu je uspostavljeno cijelo zdanje šeriata. Pogrešno razumijevanje ovog načela za sobom povlači ogromnu štetu time što nevjernici dolaze do mogućnosti da unesu sumnju neupućenima i onima kojima nije jasno ono što smo o tom načelu rekli. Zato učenjaci našeg mezheba kažu: 'Šeriatski propisi (*aħkām al-šarī'a*) za kojima postoji opće interesovanje (tj. koje se tiču svih ljudi) ustanovljuju se na osnovu predaja koje prenosi velik broj ljudi, u čiju autentičnost nema nikakve sumnje. Utvrđivanje

takvih propisa nedopustivo je na osnovu kazivanja pojedinaca (*āḥbār al-āḥād*), kao što su predaje koje obavezuju onoga ko dodirne spolni organ ili suprugu da mora promijeniti abdest. Slično je i sa predajom u kojoj se nalaže onome ko (po)jede meso koje je dodirnula vatra da se mora iznova abdestiti.⁴² Učenjaci dalje kažu: 'Ako je to, i slične pojave, nešto opće, što se tiče svih, očekivano je da odredba Uzvišenog Allaha o njemu bude iskazana putem zavještavanja (*al-tawqīf*) tako što će to Poslanik (s.a.v.s.) svima saopćiti. Ukoliko su to svi znali, nemoguće je da su svi predaju zanemarili, da bi se ona svela samo na to šta pojedinac od pojedinca prenosi, pogotovo ako je prenošenje bilo obaveza onih koji su trebali biti njeni izvršioci. Apsolutno nije bilo moguće da se zagubi nešto što je počivalo na takvim dokazima. Zato mi iz toga svega saznajemo da nije postojala Vjerovjesnikova (s.a.v.s.) oporuka o tome i sličnim stvarima.'

Al-Ğaṣṣāṣ u istom kontekstu dodaje: "Načelo o tome smo pojasnili u djelu *Uṣūl al-fiqh*, a zanemarivanje tog načela navelo je neke laskome da ustvrde da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) navodno lično odredio čovjeka koji će ga naslijediti u *predvođenju Ummeta*, ali su to ashabi zatajili i sakrili(!). Tako oni srljaju u zabludu i druge zavode, odbijajući brojne islamske propise, zagovarajući brojne neutemeljene sadržaje koji nemaju uporišta ni u predaji grupa ni pojedinaca, omogućavajući nevjernicima da u šeriat unose ono što mu je neprimjereno, olakšavajući isma'ilijskim⁴² i otpadnicima da slabe i neupućene pozivaju u mutne radnje. *Predvodništvo (al-imāma)* veoma je važno pitanje. Zato nije dopustivo da izvještavanje o njemu bude poznato tek pojedincima. Onaj ko bi to dozvolio, krenuo bi putem iskrivljavanja vjere, jer za svaku stvar može reći da je iz područja skrivenog (*al-maktūm*), poznatog samo pojedincima. Dakle, onaj ko to odobrava neće biti u stanju potvrditi poslanstvo Vjerovjesnika (s.a.v.s.) niti potvrditi autentičnost njegovih mudžiza, kao ni mudžiza drugih vjerovjesnika. To zbog toga što, ako bismo pretpostavili da su ashabi, unatoč brojnosti i silnoj želji da spoznaju istinu, mogli skrivati pitanje imameta, onda proizlazi da je moguće da su se oni dogovarali i u lažima, jer ako dozvolimo da su se složili u prikrivanju imama onda su se mogli dogovoriti i da nešto slažu, jer ako je bilo moguće dogovoriti se o skrivanju oporuke o imamet, moguće je bilo dogovarati se i oko izmišljanja hadisa. To podrazumijeva

⁴² Ismailije (*al-ismā'iliyya*) su ogranak *šī'ija imamija*. Svim šī'ijama, osim zejdijsa, svojstven je stav da imam mora biti određen i da u vezi s tim postoji tekst (*yağma'uhum al-qawl bi wuğūb ta'yin al-imām wa al-tanšīs 'alā dālik*), jer pitanje *predvodništva* za njih nije samo pitanje od općeg interesa koje se rješava glasanjem, već jedno od temeljnih pitanja vjere (vidjeti: Al-Šahrastāni, *Al-Milal wa al-niḥal*, I, str. 106.).

da ne možemo biti sigurni da se oni koji obavještavaju o Poslanikovim mudžizama nisu dogovorili da lažno o tome prenesu, kao što su se dogovorili i o skrivanju imenovanja imama.

S druge strane, prenosioци Vjerovjesnikovih (s.a.v.s.) mudžiza, kako tvrde sljedbenici ove zalutale grupe, jesu oni koji su poslije Vjerovjesnikove (s.a.v.s.) smrti postali otpadnici i krivovjernici time što su navodno skrivali pitanje imama. Onih koji nisu otpali svega je pet ili šest, a kazivanje tek tolikog broja ne obavezuje autentičnim znanjem i na taj način se ne može potvrditi mudžiza. Kazivanje velikog broja prenosilaca je, s druge strane, kod njih neprihvatljivo zbog mogućnosti da su se dogovorili da slažu, tako da se mogućnost predaje opet svodi na mali broj, usljed čega je nužno da se odbace Vjerovjesnikove mudžize i porekne njegovo poslanstvo."⁴³

Drugi primjer pruža nam uvide u to kako Al-Ġaṣṣāṣ neutemeljenim proglašava uvriježeno uvjerenje ši'itskih grupa o nepogrešivosti njihovih imama. U sklopu komentara riječi Uzvišenoga, iz ajeta o dugovanju: *koje kao svjedoke prihvatite* (Al-Baqara, 282.), dok razmatra pitanje provjeravanja svjedoka, navodi da svjedoci prema propisu ovog ajeta trebaju biti takvi *kavi se mogu prihvatiti*, kakve treba krasiti pravednost. Nakon toga navodi dokaze da se prosudba o pravednosti svjedoka zasniva na pretežnom mišljenju pa kaže:

"Samim tim što nam je Allah naredio da provjeravamo kazivanja grješnika, obavezao nas je da prihvatamo svjedočanja pravednih, onih kakvi se mogu prihvatiti. Griješenje se jasno prepoznaje, a za pravednost se zna samo na osnovu uvjerljivih okolnosti. Međutim, znamo da se ona temelji na preovlađujućem utisku, po onome što se kod svjedoka pokazuje kao poštenje, iskrenost u govoru i povjerljivost. Iako se ona temelji na preovlađujućem utisku, to je jedan vid pouzdanog znanja, kao kad Uzvišeni kaže za iseljenice: *pa ako se uvjerite da su vjernice, onda ih ne vraćajte nevjernicima* (Al-Mumtaḥina, 10.), gdje se radi o uvidu na temelju onoga što se pokazuje, a ne na temelju pravog stanja. Tako je i s pravednošću svjedoka, u koju se uvid stiče na temelju onoga što se manifestuje, a ne na temelju onoga što je nevidljivo i što ne zna niko osim Uzvišenog Allaha.

To je jedno važno načelo dokazivanja ispravnosti stava nastalog kao rezultat idžtihada o novonastalim slučajevima, jer je svjedočenje jedno od obilježja vjere kao i zemaljskih poslova. Ono ima veze s interesima ljudi, njihovim dokumentima, definisanjem njihovih prava, imovinom, krvnim srodstvom, deliktima i bračnim životom. Ono se

⁴³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 246-247.

zasniva na preovlađujućem utisku i pretežnom mišljenju, jer niko nije u stanju prosuditi o svjedočenju svjedoka na osnovu znanja o stvarnom stanju. To dokazuje neutemeljenost tvrdnji o sveltremenolj nepogrešivosti imama. Insistiranje onoga ko to dokazuje time što sve vezano za vjeru treba počivati na onome što je obuhvaćeno znanjem o stvarnom stanju, a ne na preovlađujućem utisku i pretežnom mišljenju uvjetuje da imama krasi osobina s kojom može znati je li svjedočenje pogrešno ili tačno, jer proizlazi da, kako ši'ije tvrde, svjedočenje svjedoka ne bi trebalo prihvatati osim ako su nepogrešivi, sigurni od pogreške. Imajući u vidu da je Uzvišeni Allah naredio da se prihvata svjedočenje svjedoka takvih kakvi se mogu prihvatiti na temelju važećih okolnosti, a ne na na temelju znanja o stvarnom stanju i onom što nije vidljivo, uz pretpostavku da se može slagati ili pogriješiti, potvrđuje se neutemeljenost načela na kojem ši'ije zasnivaju to određenje. Ako bi rekli: 'Imam i iz lažnog iskaza zna je li svjedočenje istinito', odgovaramo im: 'Svjedočenje svjedoka (u tom slučaju) ne bi trebao slušati niko osim imama. Onda bi imamu trebao i kadija i sekretar njegovog ranga u pogledu nepogrešivosti i uvida u nepoznato iz svjedočenja. Svi imamovi saradnici bi trebali biti nepogrešivi, čisti od pogreške u svemu što je vezano za prosudbe o stvarima koje se tiču vjere, pa, ukoliko je dopušteno da imam ima sudije, svjedoke i saradnike bez takvih osobina, time se jasno potvrđuje dopuštenost da se mnoga pitanja koja se tiču vjere zasnivaju na pretežnom mišljenju i preovlađujućem utisku."⁴⁴

Treći primjer. I u njemu je Al-Ğaššāsov odgovor ši'ijama i njihovom iznošenju navodnog dokaza koji se tiče imama i njihove nepogrešivosti. Odgovor je ovom prilikom pružen uz komentar ajeta: *O vjernici, pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku i predstavnicima vašim. Ako se u nečemu ne slažete, obratite se Allahu i Poslaniku* (Al-Nisā', 59.) u kojem najprije iznosi predaje prethodnika o razumijevanju ovog ajeta. U nekim predajama stoji da se riječima *predstavnicima vašim* misli na učenjake (naročito učenjake fikha), a u drugim da se misli na vladare. Al-Ğaššās je, međutim, te predaje spojio pretpostavivši da se u razumijevanju ajeta može raditi o svemu navedenom, jer formulacija sve to obuhvata budući da nas vladari u svemu predvode pa i u borbi protiv neprijatelja, a učenjaci nas vode kroz primjenu zakonskih propisa i raspoznavanje onog što je dozvoljeno od onoga šta je zabranjeno.

⁴⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 616.

Al-Ğaṣṣāš u vezi s tim kaže: "Neki učenjaci su dokaz neutemeljenosti stava *rafidija*⁴⁵ o imamet u potražili u riječima Uzvišenoga: *pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku i predstavnicima vašim*, na osnovu kojih se čini da riječi *i predstavnicima vašim* nisu lišene mogućnosti da znače učenjake, ili vladare, ili imama kojeg oni prizivaju. Međutim, ako se time podrazumijevaju učenjaci i vladari, neutemeljeno je da se podrazumijeva i imam. Učenjacima i vladarima je svojstvena mogućnost da pogriješe, zaborave ili nešto zamijene, a nama je ipak naređeno da im se pokoravamo. To nemogućim čini načelo vezano za imama da je nepogrešiv, da mu nije svojstvena mogućnost da pogriješi, zaboravi ili nešto zamijeni. Prema tome, nije moguće da se ovim ajetom mislilo na imama, jer se u sklopu ajeta kaže: *Ako se u nečemu ne slažete, obratite se Allahu i Poslaniku*.

Ako je imam onaj kome se treba pokoravati, on bi morao pružati odgovore i razrješavati sporove. Ako je naređeno da se sporovi i ekscesi razrješavaju obraćanjem Kur'anu i sunnetu, a ne imamu, to dokazuje da je njihov stav o imamet u neutemeljen jer bi, da je obavezna pokornost imamu, bilo rečeno: 'Obratite se imamu', jer je za njih imam taj čije se tumačenje Kur'ana i sunneta uvažava. Ako je zapovijedena pokornost vladarima i učenjacima te da se u rješavanju sporova obraćamo Kur'anu i sunnetu, a ne imamu, time se potvrđuje da se ne propisuje pokornost imamu u prosuđivanju o spornim situacijama, već da na njih odgovor može dati svaki fakih, na temelju analogije sa sličnim primjerima koji su riješeni prema porukama Kur'ana i sunneta.

Rafidije tvrde da se riječima Uzvišenoga: *i predstavnicima vašim* imao u vidu 'Alī ibn Abī Ṭālib (r.a), što je iskrivljeno tumačenje budući da su *predstavnici* (*ulū al-amr*) grupa, a 'Alī ibn Abī Ṭālib jedna osoba. Osim toga, zajednici je u Vjerovjesnikovo (s.a.v.s.) vrijeme bila zapovijedena pokornost, a poznato je i da 'Alī ibn Abī Ṭālib u Vjerovjesnikovo vrijeme nije bio imam. Time se potvrđuje da su *predstavnici* u Vjerovjesnikovo vrijeme bili namjesnici. Onima koje namjesnici predvođe bila je zapovijedena pokornost sve dok ne bi zahtijevali da se čini ono što je grijeh (*al-ma'siya*). Isti je slučaj s

⁴⁵ *Rafidije* (*al-rāfiḍa*) je jedan od naziva za ši'ije. Al-Faḥr al-Rāzī kaže: "Rafidijama su nazvani jer je Zayd ibn 'Alī ibn al-Ḥasan ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib poveo vojsku u napad, a ona mu odbila poslušnost. S njim je tada ostalo svega 200 vojnika. Zayd ih je pitao: 'Ostavljate me (*rafiḍtumūnā*)?', a oni su potvrdno odgovorili" (vidjeti: Muḥammad ibn 'Umar al-Ḥaṭīb al-Rāzī, *I'tiqādāt firaq al-muslimīn wa al-mušrikīn*, str. 77.; Ġābir Zāyid al-Samirī, *Qaḍīyya al-fawāb wa al-īqāb bayn madāris al-islāmīyyin*, str. 26.).

obavezom njihovog slijeđenja i pokornosti nakon Vjerovjesnikove smrti u svemu što nije grijeh.⁴⁶

U Al-Ğaššāšovom tefsiru ima još mnogo mjesta na kojima je pružao odgovor ši'ijama i njihovim neutemeljenim stavovima. Pokazao je zavidnu vještinu izvođenja dokaza i u sklopu odgovora na ši'ijsko dopuštanje privremenog braka (*nikāḥ al-mut'a*), opširno polemišući s njihovim tvrdnjama. Pobijanju te njihove nastranosti posvetio je cijelih deset stranica djela.⁴⁷

6. Pitanje predvodništva (*al-imāma*) i zastupništva (*al-ḥilāfa*)

S obzirom na značaj i složenost pitanja *predvodništva* (*al-imāma*) i *zastupništva* (*al-ḥilāfa*), pisci u području islamskog vjerovanja su to uveli u korpus akaiidskih tema koje su zahvatali u svojim djelima.⁴⁸ Otuda ga ni Al-Ğaššāš nije zanemario u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*.

Prvo što će čitalac primijetiti u njegovom tefsiru je to da on odbacuje nasljedni hilafet (*tawrīf al-ḥilāfa*) i tvrdi da se vrhovno predvodništvo muslimana (*imāma al-muslimīn al-ʿuzmā*) ne postiže putem porijekla i nasljedstva. Put do toga je znanje, snaga i vrline. Taj njegov stav jasno vidimo iz komentara riječi Uzvišenoga: "*Allah vam je odredio Taluta za vladara*", reče im vjerovjesnik njihov. "*Odakle da nam još on bude vladara kad smo mi preči od njega da vladamo? Njemu ni veliko bogatstvo nije dato*" (Al-Baqara, 247.), gdje kaže: "Ovaj ajet dokazuje da predvodništvo nije nasljedno po tome što Allah nije prihvatio prigovor podanika što je vlast data nekome ko nije vjerovjesničke i kraljevske loze nagovijestivši da se to zaslužuje znanjem i sposobnošću, a ne nasljedstvom. To dokazuje i da se porijeklo ne može mjeriti sa znanjem i ljudskim vrjednotama koje se pretpostavljaju porijeklu, jer je Allah jasno stavio do znanja da je Taluta izabrao po znanju i sposobnosti, premda su podanici plemenitijega roda nego što je bio on."⁴⁹

Svakom ko se nađe u predvodničkom položaju u stvarima vjere Al-Ğaššāš uvjetuje dva temeljna zahtjeva: da bude pravedan i pošten. To je jasno istakao u komentaru riječi Uzvišenoga: "*A kada je Ibrahima Gospodar njegov s nekoliko zapovijedi u iskušenje stavio, pa ih on potpuno izvršio, Allah je rekao: "Učinit ću da ti ljudima budeš u vjeri uzor". "I neke moje potomke", zamoli on. "Obećanje moje neće*

⁴⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 265.

⁴⁷ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 184-195.

⁴⁸ Vidjeti npr.: Al-Aṣ'arī, *Al-Iḥānā*, str. 89-92.; Al-Ṭaḥāwī, *Šarḥ al-ʿaqida*.

⁴⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 547-548.

obuhvatiti nevjernike", *kaza on* (Al-Baqara, 124.), u kojem kaže: "Ovim ajetom se podvlači da je uvjet svakom ko se nađe u predvodničkom položaju u stvarima vjere da bude pravedan i pošten. Ne može neko ko je nepravedan biti vjerovjesnik, niti njegov zastupnik, niti sudac, niti neko čije se riječi u stvarima vjere trebaju slušati i prihvatati, kao što su muftija, svjedok ili prenosilac vijesti o vjerovjesniku. Ovim ajetom se potvrđuje da je neispravno predvodništvo pokvarenjaka, da on ne može biti vjerovjesnikov zastupnik, te da onoga ko sebe postavi na takav položaj ljudi ne moraju slijediti niti mu biti pokorni. U tom smislu Vjerovjesnik (s.a.v.s.) je rekao: 'Čovjek ne treba biti pokoran stvorenju u onom što je grijeh prema Stvoritelju.'⁵⁰

Riječi Uzvišenoga iz ovog ajeta također ukazuju da pokvarenjak ne može biti ni sudac, da se njegove presude ne izvršavaju ako zaposjedne poziciju suca. Isto tako ne treba prihvatati ni njegovo svjedočenje, pa ni njegovu predaju ako nešto kazuje o Vjerovjesniku, niti njegovu fetvu (deciziju) ako je muftija. On ne može ni predvoditi namaz. Ako je, pak, stao da predvodi namaz, a za njim stao da klanja redovni klanjač, njegov namaz će biti ispravan. Riječi Uzvišenoga *Obećanje moje neće obuhvatiti nevjernike* izražavaju sva implicirana značenja."⁵¹

Iz ovih formulacija je jasno da je stav o ovom osjetljivom pitanju, jednako kao i stav o zastupništvu i nasljedstvu, Al-Ğaššāsa izlagao brojnim teškoćama i neugodnostima s obzirom na to da je većina vlastodržaca u njegovo vrijeme na vlast došla putem nasljeđivanja. Međutim, on nije prezao da se, pružajući pomoć Allahovoj vjeri, suoči s gnjevom moćnika.

Al-Ğaššāš je u tefsiru govorio o legalnosti i legitimnosti *predvodništva* svih četverice pravednih halifa: Abū Bakra, 'Umara, 'Uṭmāna i 'Alija, i to u sklopu komentara Allahovih (dž.š.) riječi: *O vjernici, ako neko od vas od vjere svoje otpadne, Allah će sigurno dovesti ljude koje On voli i koji Njega vole* (Al-Mā'ida, 54.), u kojem kaže: "U ovom ajetu je dokaz ispravnosti predvodništva Abū Bakra, 'Umara, 'Uṭmāna i 'Alija po tome što je protiv onih Arapa koji su otpali nakon Vjerovjesnikove smrti borbu vodio Abū Bakr i njegovi spomenuti saradnici. Za njih je Allah rekao da *ih voli i da oni njega vole*, jer se bore na Njegovom Putu ne bojeći se gnjeva silnika, a oni koje krase takva osobina, Allahovi su miljenici.

⁵⁰ Navodi ga Aḥmad na više mjesta u djelu *Al-Musnad*, br. 1.041., 3.694., 19.732., 19.735. Istu verziju citira Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, IV, str. 209., Kitāb: *Al-Ğihād*, Bāb: *Mā ġā 'Lā fā 'a li mahlūq fī ma 'šiya al-ḥāliq*, br. 1.707.).

⁵¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 84-85.

Protiv otpadnika nakon Vjerovjesnikove smrti nije se borio niko osim spomenutih velikana i njihovih sljedbenika. Niko ne može ovaj ajet primijeniti na neke druge otpadnike nakon Vjerovjesnikove (s.a.v.s.) smrti, mimo otpadnika Arapa, jer Uzvišeni Allah u ovom ajetu ne *dovodi* nikoga drugog ko bi se borio protiv spomenutih otpadnika, osim onih koji su se borili zajedno s Abū Bakrom.

Sličan tome je i dokaz ispravnosti predvodništva Abū Bakra u riječima Uzvišenoga: *Reci beduinima koji su izostali: "Bićete pozvani da se borite protiv naroda veoma hrabrog i moćnog, sve dok se ne pokori. Pa ako ih poslušate, Allah će vam lijepu nagradu dati..."* (Al-Faṭḥ, 16.), jer im je motiv bio borba protiv otpadnika, a Uzvišeni Allah beduinima savjetuje da budu pokorni, riječima: *Pa ako ih poslušate, Allah će vam lijepu nagradu dati, a ako izbjegnute, kao što ste i do sada izbjegavali, na muke nesnosne će vas staviti* (Al-Faṭḥ, 16.). Ako bi neko rekao: 'Moguće je da je Vjerovjesnik bio taj ko ih je pozvao', odgovaramo mu: 'Uzvišeni Allah je rekao: *Reci: "Nikad sa mnom u boj nećete ići i nikada se sa mnom protiv neprijatelja nećete boriti"* (Al-Tawba, 83.), čime obavještava da s Vjerovjesnikom neće ići u boj i boriti se protiv neprijatelja.' Ako bi rekao: 'Moguće je i da je 'Umar bio taj ko ih je pozivao', odgovaramo: 'Ako je bilo i tako, 'Umarovo predvodništvo je u ajetu u nekom smislu naznačeno.'

Ako je potvrđena ispravnost njegovog ('Umarovog) predvodništva, potvrđeno je i Abū Bakrovo, jer ga je Abū Bakr preporučio kao svog nasljednika. Ako bi neko rekao: 'Moguće je i da je 'Alī bio taj ko ih je pozvao u borbu', odgovaramo mu: 'Uzvišeni Allah je rekao: *da se protiv njih borite dok se ne vrate islamu*, a 'Alī se borio protiv nasilnika. Borio se i protiv sljedbenika nebeskih Knjiga nudeći im da prihvate islam ili da plaćaju glavarinu. Nakon Vjerovjesnika se niko osim Abū Bakra nije borio s ciljem da se protivnici vrate islamu. Dakle, ovaj ajet dokazuje autentičnost njegovog predvodništva."⁵²

7. Pitanje nadnaravnosti Kur'ana (i *ġāz al-Qur'ān*)

Učenjaci su nastojali definisati Kur'an časni. Kao rezultat su iznijeli veliki broj definicija. Zajednička dimenzija svih definicija, koja se ističe kao jedna njihova opća odlika, jeste da je Kur'an "Allahov (dž.š.) nadnaravni govor (*kalāmullāh al-mu'ġiz*), objavljen našem velikanu Muhammedu (s.a.v.s), posredstvom povjerenika objavljivanja,

⁵² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 556-557.

Džibrila (a.s.), zabilježen u mushafu, prenesen *mutevatir* predajom,⁵³ čije se čitanje smatra ibadetom." S ovakvom definicijom Kur'ana saglasni su teolozi, fakihi i jezikoslovci.⁵⁴

Zato je vjerovanje u nadnaravnost (*i'ğāz*) Kur'ana, odnosno da je on mudžiza Uzvišenog Allaha te da su ljudi nemoćni da sastave nešto slično makar se međusobno i potpomagali, jedno od suštinskih pitanja islamskog vjerovanja. Na značaj tog pitanja Kur'an ukazuje riječima Uzvišenoga: *Reci: Kad bi se svi ljudi i džini udružili da sačine jedan ovakav Kur'an, oni, kao što je on, ne bi sačinili, pa makar jedni drugima pomagali* (Al-Isrā', 88.).

Otuda Al-Ğaššāša vidimo kako na brojnim mjestima u tefsiru razmatra pitanje kur'anskog *i'ğāza* nastojeći da iz različitih tekstova izvuče dokaze o tome. Mi ćemo prikazati tri takva mjesta.

Prvo mjesto. To je ono gdje izlaže komentar ajeta: *A zašto oni ne razmisle o Kur'anu? Da je on od nekog drugog, a ne od Allaha, sigurno bi u njemu našli mnoge protivrječnosti* (Al-Nisā', 82.) i kaže: "Razlika (protivrječnosti) ima tri vrste. Jedna je kontradikcija, kad jedna stvar vodi poništenju druge (*iḥtilāf al-tanāquḍ*). Druga je kvalitativna nejednakost (*iḥtilāf al-tafāwut*), što bi značilo da je jedan dio Kur'ana rječit, a drugi slab. Ove dvije vrste razlika ne postoje u Kur'anu i to je jedan od dokaza njegove *nadnaravnosti*. Jer, govor retoričara i stilističara, ako odulji, makar i približno dužini poglavlja iz Kur'ana, neizbježno će biti označen neujednačnim kvalitetom dijelova govora. Treća vrsta je razlika sklada (*iḥtilāf al-talā'um*) u smislu da su sve razlike podudarne u ljepoti stila kao što su razlike u načinima čitanja, dužini ajeta i razlike među derogirajućim i derogiranim ajetima. Ovaj ajet sadrži i podsticaj da se Kur'anom potkrepljuju razni dokazi o Istini u koju treba vjerovati i po njoj postupati."⁵⁵

Drugo mjesto. Ono donosi komentar riječi ajeta o abdestu (Al-Mā'ida, 6.), čijim porukama i odredbama je posvetio osamdeset stranica, da bi izvedene propise i pitanja u zaključnom dijelu rezimirao i izložio po rednim brojevima od 1 do 71. Rezime započinje riječima: "Istaknuli smo ono što smo znali o propisima ovog ajeta i poruke koje sadrže njegova značenja kao i sva različita predviđanja o njegovim različitim razumijevanjima. Naveli smo i šta su o tome rekli prethodnici i

⁵³ *Mutevatir* (*mutawātir*) predaja je predaja koju u svakoj generaciji prenosilaca prenosi toliki broj pouzdanih ljudi da je nemoguće posumnjati u autentičnost onoga što prenose (p. redaktora).

⁵⁴ Vidjeti: Šubḥi al-Šāliḥ, *Mabāḥiṭ fi 'ulūm al-Qur'ān*, str. 12.

⁵⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 269.

ugledni fakihi. Sad pogledaj koliko smislova i predvidivosti imaju njegova tanahna značenja, koliko korisnih uputa i različitih načina da se dođe do korisnih zaključaka! To je jedan od dokaza *nadnaravnosti* Kur'ana, jer je nemoguće naći nešto slično u ljudskom govoru. Sumirajući ono što sam prethodno detaljno izložio, ovdje na to podsjećamo nadajući se da će ovako sumarno sakupljeno biti bliže razumijevanju čitalaca.⁵⁶

Treće mjesto. Ono izlaže komentar riječi Uzvišenoga iz ajeta o dugovanju: *koje prihvatite kao svjedoke* (Al-Baqara, 282.), gdje Al-Ġaṣṣās nadugo opisuje svjedoke koji se mogu prihvatiti, da bi u zaključnom dijelu rekao: "Ovo su te tri stvari koje smo isticali. Pravednost, neosumnjichenost i nesklonost zaboravljanju bitni su uvjeti svjedočenja. Svi su obuhvaćeni riječima Uzvišenoga: *koje prihvatite kao svjedoke*. Treba sagledati mnoštvo tih smislova i korisnih uputstava o propisima koji su obuhvaćeni riječima Uzvišenoga: *koje prihvatite kao svjedoke*, uprkos malom broju slova, zahvaljujući njihovom stilskom poretku, konciznosti i vidljivim značenjima. Sve što smo istakli o značenjima tih riječi, preuzeto iz stavova prethodnika i nasljednika, zajedno s njihovim poniranjem u značenja riječi i ustanovljene saglasnosti svih njihovih pretpostavki, dokazuje da je to govor Uzvišenog Allaha. Prvenstveno stoga što stvorenja ne mogu ustanovljivati riječi koje bi obuhvatile značenja, dokaze, smislove i mudrosti obuhvaćene ovim riječima, uprkos njihovoj sažetosti i malom broju slova. Dakako, ostalo je još mnogo toga od njihovih značenja koja naša (sa)znanja nisu obuhvatila. Zahtijevat će još mnogo truda i vremena da se o njima piše. Allaha molimo da nas pomaže da saznamo mudrosti i poruke Njegove Knjige, da mu budemo sasvim privrženi."⁵⁷

Ovom bi se mogla dodati i ona mjesta na kojima je Al-Ġaṣṣās razmatrao nadnaravnost Kur'ana kad je pravio stilističko poređenje između Allahovih (dž.š.) riječi: *U odmazdi vam je opstanak, o razumom obdareni, da biste se ubijanja okanili* (Al-Baqara, 179.) i izreke mudraca, da bi nakon toga objasnio razlike između dalekosežne kur'anske poruke i izreke mudraca, koja potvrđuje jednu od nadnaravnosti Kur'ana. Al-Ġaṣṣās je utvrdio da je razlog tome činjenica što je Kur'an Objava Uzvišenog Allaha, a u govoru rječitih nema primjera spajanja tolikog broja značenja u jednostavnim riječima, kakva postoje u jeziku Kur'ana.

⁵⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 491.

⁵⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, 620-621. Iz navedenih riječi se vidi Al-Ġaṣṣāsova skromnost, jer je samo naznačenom dijelu ajeta o dugovanju posvetio više od deset gusto ispisanih stranica.

Izlaganje o tome je prethodilo u u sklopu razmatranja trećeg principa, kad smo govorili o formama stilistike koje je Al-Ġaṣṣāš razmotrio u tefsiru.

* * *

Naprijed izloženo se ukratko može sažeti kroz opći utisak da se Al-Ġaṣṣāš u djelu *Aḥkām al-Qurʾān* u području akaida posebno zanimao za suštinska pitanja vjerovanja koja se ogledaju u iznošenju argumenata o Allahovom (dž.š.) postojanju, razumijevanju Allahove (dž.š.) jednoće i njenog manifestovanja te neusporedivosti ičega s Njime i potvrđivanju istinitosti poslanstva Muhammeda (s.a.v.s.).

Zatim slijedi Al-Ġaṣṣāšovo nastojanje da pruži argumentovane odgovore sljedbenicima iskrivljenih vjera i opovrgne tvrdnje zalutalih grupa uz izlaganje argumenata o neutemeljenosti dilema koje su iznosili u vezi sa vjerom.

S obzirom na značaj nekih akaidskih pitanja, posebno smo ih istakli kao npr. pitanje kaburskog kažnjavanja, zatim pitanje predvodništva (*al-imāma*), zastupništva (*al-ḥilāfa*) i nadnaravnosti Kur'ana (*i'ğāz al-Qurʾān*). Nekim pitanjima smo obratili manju pažnju zato što i sam Al-Ġaṣṣāš pored njih prolazi ne insistirajući na njima, kao što je npr. pitanje dobroga i lošeg (*ma's'ala al-ḥusn wa al-qubḥ*), koje se tiče prvenstveno dogmatike.

Na osnovu uvida u Al-Ġaṣṣāšov osvrt na akaidiska pitanja koja je zahvatao u djelu, pogotovo kad se radi o prvom pitanju, tj. Allahovoj (dž.š.) jednoći i neusporedivosti s Njime te petom pitanju, tj. Al-Ġaṣṣāšovim odgovorima heretičkim grupama i njihovim iskrivljenim naučavanjima, postaje jasno da se on dosljedno držao metodologije tradirane u krugu sunnijskog mezheba te da, u načelnom smislu, nije odstupao od preovlađujućeg naučavanja, osim što se u vezi s pojedinim pitanjima kod njega mogu primijetiti uticaji racionalističkoga mu'tezilijskog naučavanja, kao kad se npr. radi o pitanju viđenja Uzvišenog Allaha očima na Sudnjem danu i pitanju magije i njene suštine, što, dakako, ne znači i da je on bio mu'tezilija budući da je u vezi s pretežnim brojem akaidskih pitanja koja je zahvatao u djelu bio saglasan s metodologijom ehli-sunneta (*ahl al-sunna wa al-ğamā'a*).

Osvrt na pitanje neslaganja s nekim naučavanjima ehli-sunneta ostavili smo za razmatranje u sklopu slijedećeg odjeljka, posebno namijenjenog markiranju najvažnijih zamjerki i primjedbi na Al-Ġaṣṣāšovu metodologiju u tefsiru.

Šesti princip

RAZMATRANJE BROJNIH PITANJA IZ OSNOVA FIKHA (*UṢŪL AL-FIQH*) I KUR'ANSKIH NAUKA (*'ULŪM AL-QUR'ĀN*)

Al-Ġaṣṣāsovo tefsirsko djelo *Aḥkām al-Qur'ān*, kako se moglo vidjeti iz prethodnih dijelova našeg rada, s pravom se može shvatiti kao golemo enciklopedijsko djelo koje je obuhvatilo mnoge naučne oblasti. U prvom poglavlju smo istakli da je Al-Ġaṣṣās svom tefsiru napisao zamašan usulski predgovor u kojem je opširno razmotrio najvažnija pitanja iz osnova fikha (*uṣūl al-fiqh*), posebno ona koja se odnose na poruke kur'anskih riječi i metode crpljenja fikhskih propisa iz njih. Na to Al-Ġaṣṣās ukazuje na početku svoga kapitalnog djela *Aḥkām al-Qur'ān* riječima: "Na početku ovog djela donosimo predgovor koji obuhvata izlaganje o onome iz načela monoteizma što se ne bi smjelo ne znati, i o onome osnovnom što treba znati o metodologiji razumijevanja poruka Kur'ana, o proučavanju njegovih poruka i propisa iskazanih njegovim jezikom, zatim osvrt na ono što oblikuje duh arapskoga jezika, značenja leksičke građe i zakonodavnih izraza...."¹

Zahvaljujući tome, vidjet ćemo da Al-Ġaṣṣās, kad u tefsiru razmatra neko fikhsko pitanje, često ukazuje na usulski predgovor naslovljen *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, da bi, obično, na kraju razmatranja naglasio: "O ovom pitanju smo iscrpno govorili u djelu *Uṣūl al-fiqh*. Zato ćemo se ovdje zadovoljiti već rečenim, a koga ovo pitanje više zanima, neka se obrati navedenom djelu", ili na način: "O ovom pitanju smo opširno govorili u djelu *Al-Uṣūl*" - što znači da je već rečeno dovoljno, ili koristeći slične formulacije.² Vjerovatno to i jeste razlog što on prilikom razmatranja brojnih usulskih pitanja u tefsiru ne ide u širinu, u mjeri u kojoj to čini kad ispitivanju podvrgava neko fikhsko pitanje. Međutim, to nije ništa neočekivano budući da se navedeni rad smatra djelom iz osnova fikha, zapravo usulskim predgovorom tefsirskom djelu, kako je naprijed isticano.

¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 5.

² Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 41., 72., 105., 254., 569.; II, 25. i brojna druga mjesta.

Veoma prisutna fikhska narav u tefsirskom djelu *Aḥkām al-Qurʾān* je, nema sumnje, Al-Ġaṣṣāṣu uvjetovala da zahvati mnoga usulska pitanja. Primjetno je, međutim, da je razmatranje nekih takvih pitanja veoma kratko i da se svodi na anotacije, vjerovatno zato što treba imati u vidu da postoji spomenuti predgovor i učestalo pozivanje na njega dok su, istovremeno, neka pitanja iz usula zahvaćena opširno, obimom koji premašuje istovrsno razmatranje u djelu *Uṣūl al-fiqh*, kao što je npr. slučaj s razmatranjem pitanja jasnih i manje jasnih ajeta (*al-muḥkam wa al-mutašābih*).

Sada ćemo pažnju obratiti pitanjima koja se tiču kur'anskih nauka imajući u vidu da ih je Al-Ġaṣṣāṣ, u jednom načelnom smislu, opširno razmatrao, kao iz zbog toga što su ona čvrsto povezana s komentarisanjem Kur'ana. Nakon toga će uslijediti osvrt na pitanja različitih osnova fikha, koje je Al-Ġaṣṣāṣ ukratko isticao prilikom detaljnog zahvatanja različitih fikhskih pitanja. Prije toga bismo još rekli da se usulska pitanja, koja je Al-Ġaṣṣāṣ rasvijetlio u svome tefsiru, mogu sumirati slijedećim nizom:

1. jasni i manje jasni ajeti (*al-muḥkam wa al-mutašābih*);
2. derogirajući i derogirani ajeti (*al-nāṣih wa al-mansūh*);
3. bezuvjetno i uvjetno u ajetima (*al-muṭlaq wa al-muqayyad*);
4. sumarno i pojašnjeno (*al-muḡmal wa al-mubayyan*);
5. opće i posebno (*al-ʿāmm wa al-ḥāṣṣ*);
6. pitanje samostalnog iznalaženja rješenja (*al-iḡtihād*);
7. kazivanja pojedinaca (*aḥbār al-āḥād*);
8. pitanje šeriata onih koji su bili prije nas (*mas'ala šarʿ man qablanā*) i
9. razna usulska pravila (*qawā'id uṣūliyya mutafarriqa*).

Nakon sumarnog nizanja, započet ćemo detaljno izlaganje navodeći primjere koji uvjerljivo govore o naznačenome metodološkom obilježju Al-Ġaṣṣāṣovog tefsira.

1. Jasni i manje jasni ajeti (*al-muḥkam wa al-mutašābih*)

Al-Ġaṣṣāṣ je pitanje *jasnih* (*al-muḥkam*) i *manje jasnih* (*al-mutašābih*) ajeta usputno zahvatao na mnogim mjestima u tefsiru, ali šire se na njih osvrtao prilikom tumačenja ajeta koji se smatra uporištem i ishodištem ovih pitanja, a to su riječi Uzvišenoga: *On tebi objavljuje Knjigu. U njoj su ajeti jasni, a oni su glavnina Knjige, a drugi su manje jasni. Oni čija su srca pokvarena, željni smutnje i svog tumačenja, slijede one što su manje jasni. A tumačenje njihovo zna samo Allah. Oni koji su dobro u nauku upućeni govore: "Mi vjerujemo u njih, sve je od*

Gospodara našeg!", a samo razumom obdareni shvataju (Āli 'Imrān, 7.). S obzirom na značaj ovog pitanja, svejedno da li se posmatra u kontekstu osnova fikha ili neke druge islamske naučne oblasti, ovdje ćemo uz izvjesna skraćivanja iznijeti ono što je Al-Ğaššās opširno izlagao, pritom ne izbjegavajući da ponešto ponovi radi naglašavanja važnosti pitanja. U tom smislu kaže:

"Na početku djela³ smo objasnili smislove riječi *jasan* (*muḥkam*) i *manje jasan* (*mutašābih*), da se oba dijele prema dva osnovna značenja. Jedno je ono po kojem se Kur'an autentično može definisati u njegovoj cijelosti, a drugo je ono što se odnosi samo na neki dio Kur'ana, odvojen od drugih dijelova. Uzvišeni Allah kaže: *Alif-lām-rā. Ovo je Knjiga čiji se ajeti jasno nižu* (Hūd, 1.), zatim: *Alif-lām-rā. Ovo su ajeti jasne knjige* (Yūnus, 1.), na osnovu čega se cijeli Kur'an opisuje po jasnosti. Uzvišeni Allah kaže i: *Allah objavljuje najljepši govor, Knjigu sličnu po smislu* (Al-Zumar, 23.) u kojem je Kur'an u cijelosti spomenut s atributom sličnosti, odnosno manje jasnosti. Allah na drugom mjestu kaže: *On tebi objavljuje Knjigu. U njoj su ajeti jasni, a oni su glavnina Knjige, a drugi su manje jasni*, čime je istaknuto da je dio Kur'ana *jasan*, a drugi dio *manje jasan*. Međutim, jasnoća kojom je opisan cijeli Kur'an, odnosi se na tačnost i preciznost po kojima on nadmašuje svaki drugi govor.

Što se tiče aspekta posebnosti u sklopu značenja riječi Uzvišenoga: *On tebi objavljuje Knjigu. U njoj su ajeti jasni, a oni su glavnina Knjige, a drugi su manje jasni*, njima se, također, u vidu imaju riječi koje u sebi nemaju polisemije, iz koje slušalac pretpostavlja samo jedno značenje.⁴ Razilaženja učenjaka oko toga već smo spominjali. Međutim, ovo bezuvjetno značenje uključeno je u smisao riječi *jasnost* (*iḥkām*), spomenute u ovom ajetu. To je ono što čini glavinu, čijem značenju se treba saobražavati značenje onoga što je manje jasno.

³ U vidu ima djelo *Uṣūl al-fiqh*, poznato i pod naslovom i *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, u kojem je usput zahvatio to pitanje (*Al-Fuṣūl*, I, str. 373-377.). Međutim, ono što Al-Ğaššās o istom pitanju ističe prilikom razmatranja u svom tefsiru, neusporedivo je opširnije od onog što je rekao u *Al-Fuṣūlu*, budući da je priređivač njegovoga kritičkog izdanja djelo operetio predugačkim napomenama. Ukoliko se, u slučaju da se zanemari ono što se može pripisati priređivaču, usporedi s onim što stoji u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, proizlazi da ono što je izvorno o tome rečeno u djelu *Al-Fuṣūl* ne premašuje jednu stranicu komentara, dok u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* to iznosi približno pet stranica (vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 3-8.).

⁴ Al-Ğaššās je ovaj stav u djelu *Al-Fuṣūl* pripisao svom učitelju Al-Karḥiju. Ovdje je jasno da da se Al-Ğaššās opredijelio i za učiteljevu definiciju naziva *jasan* (*muḥkam*) i *manje jasan* (*mutašābih*). Postoje i druge brojne definicije od različitih učenjaka, koje je sabrao priređivač djela *Al-Fuṣūl* 'Ugyl al-Našamī (vidjeti: Komentar u podnožnoj napomeni djela *Al-Fuṣūl*, I, str. 373-374.).

Kad se radi o sintagmi *Knjigu sličnu po smislu* (Al-Zumar, 23.), ona značenjem obuhvata cijeli Kur'an, naglašavajući usaglašenost dijelova a isključujući njihovo međusobno razlikovanje i suprotstavljenost. Što se tiče manje jasnoga, kao dijelova Kur'ana, tumačenja prethodnika o njemu smo već isticali. Od Ibn 'Abbāsa se prenosi da je '*jasno derogirajuće (nāsiḥ)*', a *manje jasno* ono što je *derogirano (mansūḥ)*'. Ovo mi razumijevamo kao samo jednu razinu značenja izraza *jasno* i *manje jasno*, jer nije rečeno da oni nemaju i drugih značenja. Moguće je *jasno* nazvati *derogirajućim*, jer je zastalno utvrđeno. Arapi za čvrstu zgradu npr. kažu *utvrda*. Za čvrst sporazum kažu da je *stalan*. Tako je i *derogirajuće* moguće nazvati *stalnim - jasnim*, jer ga odlikuje *čvrstina i stalnost*, kao što se i *derogirano* može nazvati *manje jasnim* po tome što je u tumačenju slično jasnome, ali se od jasnog razlikuje u pogledu postojanosti prosudbe time što je s nečim drugim slično. Po tome je opravdano *derogirano* nazvati *manje jasnim*.

Kad je riječ o onome što se prenosi od Ġābira ibn 'Abdillāha, da je '*jasno* ono čije je tumačenje precizno ustanovljeno, a *manje jasno* ono čije tumačenje se ne zna precizno', kao u riječima Uzvišenoga: *Pitaju te o smaku svijeta, kada će se zbiti* (Al-A'raf, 187.) i sličnim primjerima, nazivanje *jasnim* i *manje jasnim* se zasniva na kontekstu, po tome što ono čijese vrijeme i značenje znaju, što nema sličnosti s nečim drugim, ima i jasno tumačenje, dok ono čije se tumačenje ne razumijeva jasno, niti se jasno zna njegovo značenje i vrijeme te slušaocu izgleda slično s nečim drugim opravdano je nazvati *manje jasnim*.

Sva značenja koja riječ podrazumijeva iz navedenih predaja moguća su jer, kad ne bi bila moguća, ne bi bila ni iznađena u traženju tumačenja.

Ono što smo nagovijestili kao mogući stav da je '*jasno* ono što pretpostavlja sam jedno značenje, a *manje jasno* ono što pretpostavlja dva značenja', to je jedan od smislova koje obuhvataju ovi nazivi budući da je ono što je *jasno* nazvano *jasnim* po stalnosti njegovog značenja i jasnosti prilikom tumačenja, a *manje jasno* je nazvano tako po tome što je slično sa jasnim na jednoj strani te zato što mu značenje treba pretpostavljati, a uz to je slično nečem drugom čije se značenje razlikuje od jasnoga, usljed čega je nazvano *manje jasnim*.

Pošto *jasno* i *manje jasno* karakterišu značenja koja smo istaknuli, ukazala se potreba da utvrdimo šta se imalo u vidu riječima Uzvišenoga: *U njoj su ajeti jasni, a oni su glavnina Knjige, a drugi su manje jasni. Oni čija su srca pokvarena, željni smutnje i svog tumačenja, slijede one što su manje jasni*, s tim što smo već znali da smisao *manje jasnoga (mutašābih)* treba saobraziti *jasnome, (muḥkam)*, u skladu sa smislom

riječi Uzvišenoga o namjeni onoga što je jasno: *a oni su glavnina Knjige*, budući da je *glavnina (umm)* izvor i utok. Po svemu se čini da je ono što je jasno *glavninom* nazvano upravo radi saobražavanja manje jasnog s njim, što se podvlači riječima Uzvišenoga: *Oni čija su srca pokvarena, željni smutnje i svoga tumačenja, slijede one što su manje jasni*, kojima je ujedno opisan onaj ko slijedi nejasno, bez saobražavanja značenja s jasnim, usljed iskvarenosti srca, po čemu nedvojbeno shvatamo da je takav sklon *smutnji (fitna)*, što se na ovom mjestu izjednačava s *krivovjerstvom (kufr)* i *zabludom (dalāl)*, slično onome što Uzvišeni kaže: *A zlostavljanje je teže od ubijanja* (Al-Baqara, 191.), a što se izjednačava s nevjerovanjem. Time je ujedno rečeno da oni koji *slijede one što su manje jasni*, po onome u čemu se razlikuje od jasnoga, zbog iskvarenosti srca, tj. zbog sklonosti nepriznavanju Istine, druge putem *manje jasnog* pozivaju u zabludu i nevjerovanje. Time se potvrđuje da se pod nazivom *manje jasno*, spomenutim u ovom ajetu, imalo u vidu značenje riječi čiji smisao treba prilagoditi onome što je *jasno* i značenje mu saobraziti značenju *jasnoga*.

Nakon toga smo obratili pažnju značenjima dva izraza koji se prepliću, u skladu s onim što smo istakli kad smo se osvrnuli na stav drugih o njima, gdje smo se susreli i sa stavom onih koji te pojmove izjednačavaju s onim što označavaju nazivi *derogirajuće* i *derogirano*. Ako se vrijeme njihovog objavljivanja zna pouzdano tako da za onog ko je to saznao nema nejasnoća oko slijeda objavljivanja, on će jasno shvatiti da je derogirano ono o čemu je prosudba zastarjela, a da je derogirajuće ono o čemu prosudba važi. U njima nema ništa što će unijeti nejasnoću slušaocu koji zna dvije prosudbe za koje se zna da neizbježno imaju veze s opozivanjem. Ako su dva ajeta slušaocu nedovoljno jasna zbog toga što ne zna njihov slijed, on onda ne može presuditi koji je jasan a koji manje jasan, jer za svaki se može pretpostaviti da je derogirajući ili derogiran, što se ne može uključiti u smisao riječi Uzvišenoga: *U njoj su ajeti jasni, a oni su glavnina Knjige, a drugi su manje jasni*.

Što se tiče onih koji kažu da je '*jasno* ono čije se vrijeme i određenje znaju, a *manje jasno* ono čije se vrijeme i određenje u tumačenju ne znaju, kao što je pitanje smaka svijeta i malih grijeha za koje nam Allah nije dao nadu da ćemo ih obuhvatiti znanjem na ovom svijetu', ovakav primjer, također, nema uporište u odredbi navedenog ajeta, jer na njegovim osnovama ne možemo doći do uvida u manje jasno upoređujući ga s jasnim.

Od primjera odnosa *jasnoga* i *manje jasnog* koje smo spomenuli nije ostao nijedan u sklopu kojeg se jedno od dvoje, s njegovim

značenjem, može odrediti na osnovu značenja drugog, osim zadnjega, a to je da manje jasno bude riječ koja podrazumijeva više značenja, pa se mora saobražavati jasnome, koje ne pretpostavlja različite varijante niti polisemiju, kako smo ranije istakli kad smo govorili da im se značenje dijeli prema dva osnovna smisla: racionalnom (‘*aqliyyāt*’) i onom koji je položen u objavu (*sam ‘iyyāt*). Nema zapreke da svi vidovi značenja koje smo prenijeli od prethodnika, uprkos njihovim razlikama, budu obuhvaćeni ovim nazivom, samo što, po svemu sudeći, primjer iz kojeg se *manje jasno* može saobraziti *jasnome* jeste samo posljednji upravo zato što uz ostale vidove *manje jasnoga* postoji zapreka da se saobražavaju. Allahove (dž.š.) riječi: *A tumačenje njihovo zna samo Allah* znače sveobuhvatno tumačenje *manje jasnoga* tako da sve njegove aspekte u cijelosti zna samo Allah, neupitno nam uputivši poruku da mi svojim znanjem ne možemo obuhvatiti sva značenja manje jasnih ajeta, ali ne negira da možemo znati nešto od toga na osnovu dokaza koje nam je Allah pružio, kako stoji u Njegovim riječima: *a od onoga što On zna, drugi znaju samo onoliko koliko On želi* (Al-Baqara, 255.), jer ovaj ajet ima poruku da *manje jasno* možemo znati samo na osnovu saobražavanja s *jasnim* i njegovim značenjem, kako smo naprijed obrazložili. Prema tome, riječi Uzvišenoga: *A tumačenje njihovo zna samo Allah* ne poriče apsolutno svako znanje o *manje jasnom*, već kazuje da se ono što ne znamo tiče vremena smaka svijeta i malih grijeha.

Učenjaci su se razili oko značenja riječi Uzvišenoga: *A tumačenje njihovo zna samo Allah, a oni koji su dobro u nauku upućeni govore...* Ima ih koji iskaz smatraju zaokruženim tek nakon dodavanja riječi: *a oni koji su dobro u nauku upućeni*, gdje *wa* razumijevaju kao veznik *i*, kao kad se kaže: Sreo sam Zejda i Amra, ili slično tome. Neki smatraju da je iskaz zaokružen tek s riječima: *A tumačenje njihovo zna samo Allah, a oni koji su dobro u nauku upućeni*, tako što *wa* (*wa al-rāsiḥūn fī al-‘ilm*) ocjenjuju kao početak novog iskaza neovisnog o onome što prethodi. U skladu s istaknutim, oni koji su na prvom stanovištu, riječi *oni koji su dobro u nauku upućeni* znaju nešto od *manje jasnoga*, a nikako sve. Nešto slično se prenosi od ‘Ā’īše, Al-Ḥasana, Muğāhida, Ibn ‘Abbāsa, ‘Umara ibn ‘Abd al-‘Aziza i dr.

Na osnovu onog što njihov poredak omogućava treba pretpostaviti da riječi: *A tumačenje njihovo zna samo Allah* znače da On zna sve *manje jasno*, kao što smo naprijed naglašavali, a da *oni koji su dobro u nauku upućeni* znaju ponešto, da su toga svjesni kad izgovaraju: *‘Mi vjerujemo u sve što dolazi od našega Gospodara’*, a to znači: vjeruju u ono što im je od Allaha određeno da znaju kroz saobražavanje s *jasnim*, kao i put kojim mogu stići do saznanja, na način kako smo već opisali.

Ako oni znaju tumačenje nečega, a nečega ne znaju, reći će: "Vjerujemo u sve što dolazi od našega Gospodara, ono što je skriveno od nas, što je nedokučivo našem znanju, što ne zna niko osim Uzvišenog Allaha, zato što je to u našem interesu i za nas najbolje, na ovome i na budućem svijetu. On nas ničemu nije poučio niti nas poučava osim što je za naše dobro i našu korist. Oni priznaju autentičnu vrijednost svega i istinom smatraju sve što znaju i što ne znaju."⁵

Nakon ovoga detaljnog razmatranja pitanja *jasnoga* i *manje jasnog*, kojem je, inače, namijenjeno istaknuto mjesto u usulskoj literaturi, Al-Ğaššās po ustaljenoj navici predviđa potencijalne prigovore na zauzete stavove, da bi na njih pružio odgovor. Mi ćemo to ilustrirati primjerom samo jednog prigovora i obrasca po kojem on pruža odgovor. U tom smislu Al-Ğaššās kaže:

"Ima onih koji smatraju da zaokruženost iskaza nužno slijedi s riječima Uzvišenoga: *A tumačenje njihovo zna samo Allah*, da *wa* koje slijedi označava novi početak, a ne povezivanje, jer kad bi značilo povezivanje, bilo bi rečeno: 'i govore: Mi vjerujemo', započinjući veznikom *wa* radi povezivanja dodatnog obavlještenja. Oni, pak, koji su na prvom stanovištu kažu: 'To je moguće u jeziku. U Kur'anu ima sličnih primjera, kao što su riječi Uzvišenoga u vezi s tumačenjem udjela u *plijenu* (*fay*): *Plijen od stanovnika sela i gradova, koji Allah Poslaniku Svome daruje, pripada Allahu i Poslaniku Njegovom* (Al-Ğašr, 7.), pa do riječi: *šadid al-‘iqāb* (Al-Ğašr, 7.), gdje se detaljno objašnjava, uz oslovljavanja onih koji imaju pravo na plijen, riječima: *i siromasima i muhadžirima koji su iz rodnoga kraja svoga protjerani i imovine svoje lišeni, koji žele da Allahovu milost i naklonost steknu* (Al-Ğašr, 8.), pa do riječi: *Oni koji poslije njih dolaze* (Al-Ğašr, 10.), koji bezuvjetno spadaju među one koji imaju pravo na udio kao i prvi, gdje veznik *wa* ima funkciju povezivanja. Allah dalje kaže: *govore: "Gospodaru naš, oprosti nama i braći našoj koja su nas u vjeri pretekla"* (Al-Ğašr, 10.), što znači: oni koji govore: 'Gospodaru naš oprosti nama i našoj braći.' Slično i riječi: *oni koji su dobro u nauku upućeni, govore, znače: oni koji su dobro u nauku upućeni znaju smisao toga koliko im je dodijeljeno da spoznaju manje jasnoga*. Kad kažu: 'Gospodaru naš, mi u to vjerujemo', oni se nadovezuju na ono što je prethodilo ulazeći u isti korpus. Sličnih primjera ima i u pjesništvu. Tako Zayd ibn Mufrig al-Ğumayri kaže:

وَشَرِبْتُ بُرْدًا لَيْتَنِي
مِنْ بَعْدِ بُرْدِ كُنْتُ هَامَةً

⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 3-7.

فَالرَّيْحُ تَبْكِي شَحْوَهُ
وَالْبَرْقُ يَلْمَعُ فِي الْعَمَامَةِ

*Obukao sam odijelo, sad me svi vide,
kamo sreće da me se bez odijela ne stide.
Vjetar dolje, na zemlji, tugovanku pjeva,
a munja, gore, svoj sjaj u oblake izljuje... -*

što može značiti da se za munju, dok izljuje sjaj u oblake, može reći da oplakuje. Ako je to tako moguće u području jezika, onda ne bi trebalo biti zapreke da se primjenjuje i na poruke ajeta, pogotovo kad manje jasno treba saobraziti jasnome, tim prije što *oni koji su dobro u nauku upućeni* značenje bez teškoća mogu dokučiti ako putokaz traže u onome što je jasno. S druge strane, ako veznik *wa* ima funkciju povezivanja, onda mu značenje treba saobraziti sa kontekstom i nije dopušteno bez dokaza ga stavljati u funkciju početka novog iskaza. Pošto nema dokaza da se treba vaditi iz konteksta, treba ga koristiti kao veznik kojim se povezuje."⁶

2. Derogirajući i derogirani ajeti (*al-nāsiḥ wa al-mansūḥ*)

Al-Ğaššāšov pristup pitanju *derogiranja* (*al-nash*) nije bio tako temeljit kao u slučaju pitanja *jasnoga* i *manje jasnog* koje je prethodilo, a kojem je namijenio posebno mjesto, već je *derogiranje*, na različitim mjestima u tefsiru, usput zahvatao. Opravdano je odmah primijetiti da se prilikom susretanja s pitanjem derogiranja često poziva na djelo *Uṣūl al-fiqh*, pa kaže: "U djelu *Uṣūl al-fiqh* smo govorili o vidovima derogiranja, o tome šta je u sklopu njega moguće, a šta nije moguće, bez čega se može i šta je dovoljno'. Na drugom mjestu kaže: "Izlaganje o ovom pitanju (tj. o derogiranju) iscrpili smo u djelu *Uṣūl al-fiqh*, u mjeri koja je dovoljna. Ko želi znati više o tome neka to, s Allahovom pomoći, tamo pogleda."⁷

U vezi s derogiranjem, Al-Ğaššāš je slijedio naučavanje većine, u koju je spadao i njegov hanefijski mezheb, po kojem je "derogiranje razumski dopušteno a i predaja ga potvrđuje". O derogiranju je govorio prilikom tumačenja riječi Uzvišenog Allaha: *Mi nijedan propis ne promijenimo, niti ga u zaborav potisnemo, a da bolji od njega ili sličan njemu ne donesemo* (Al-Baqara, 106.), gdje ukratko izlaže jezičko i terminološko značenje, nakon čega pobija one koji tvrde da u

⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 6-7.

⁷ Vidjeti primjerice: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 71-72.

vjerozakonu Muhammeda (s.a.v.s.) nema derogiranja. Tim povodom navodi nekoliko osvrtu koji se tiču ovog pitanja. U tom smislu veli:

"Neki kažu: 'Derogiranje je otklanjanje (*izāla*).' Drugi vele: 'To je zamjena.' Uzvišeni Allah kaže: *Allah bi uklonio ono što bi šejtan ubacio* (Al-Ḥaḡḡ, 52.), što znači: *otklonio*, ili *opovrgao*, ili na tom mjestu ih zamijenio jasnim ajetima. Neki kažu da je to interpretacija riječi Uzvišenoga: *Naredili smo da se zapiše sve što ste radili* (Al-Ġāṭiya, 29.). Istaknuta razilaženja su utemeljena u osnovama jezika. Međutim, kakvo god značenje imalo u jeziku, derogiranje u zakonodavnoj upotrebi označava vrijeme važenja odredbe i čitanja teksta. Derogiranje ponekad može biti takve naravi da se dokida čitanje teksta, a odredba (propis) ostaje. Moguće je i obratno; da se dokida odredba, a čitanje (teksta) ostaje.

Abū Bakr (al-Ġaṣṣāṣ) kaže: "Neki kasniji učenjaci izvan kruga fakiha, tvrdili su da u vjerozakonu našeg vjerovjesnika Muhammeda (s.a.v.s.) nema derogiranja, da se svim derogiranjem koje se našlo u opticaju željelo derogiranje vjerozakona ranijih vjerovjesnika, kao što je pitanje subote i molitve prema istoku i zapadu, zato što je - kako vele - naš vjerovjesnik (s.a.v.s.) posljednji vjerovjesnik, a njegov vjerozakon stalan i trajat će do Sudnjega dana. Čovjek koji je to tvrdio⁸ bio je temeljit u području stilistike te brojnim drugim disciplinama jezikoslovne nauke, ali ne i u fikhu i usulskoj znanosti. Bio je čvrstog vjerovanja, nije izazivao sumnju i nije bio površan. Međutim, prekoračio je mjeru iznošenjem ovog stava, jer svi islamski učenjaci, i prethodnici i oni iz potonjih generacija, saglasni su da u islamskom vjerozakonu postoji derogacija i da su mnogi šeriatski propisi derogirani. To je do nas je preneseno predajom u koju se ne sumnja niti je dopušteno polemizati s njom. Utvrđeno je i da u Kur'anu postoji opće i posebno, jasno i manje jasno. Motiv postojanja derogiranja u Kur'anu i sunnetu sličan je motivu općega i posebnog, jasnoga i manje jasnog, jer se sve pojavljivalo i prenosilo na isti način.

Ovaj čovjek je po pitanju derogiranih i derogirajućih ajeta iskoračio izvan tvrdnji učenjaka vršeći nasilje nad njihovim značenjima. Ne znam šta ga je moglo navesti na to. Sklon sam povjerovati da se tome privolio usljed nedovoljnog poznavanja naravi predaje o tome te zbog toga što je koristio samo razum, bez uporišta u poznavanju onoga šta su rekli prethodnici, a kasniji sljedbenici prenosili. On je jedan od onih za koje se

⁸ Ovdje je jasno da Al-Ġaṣṣāṣ ima u vidu Abū Muslima al-Iṣfahānija koji je negirao postojanje derogiranja. Biografska skica o njemu je ranije izložena (vidjeti: *Popis imena* na kraju disertacije).

od Vjerovjesnika prenosi da je rekao: 'Ko o Kur'anu bude govorio na osnovu razuma, pa pogodi pravo značenje, opet je pogriješio!'⁹ Neka Allah oprost i nama i njemu. Mi smo u djelu *Uṣūl al-fīqh* dovoljno govorili o vrstama derogiranja i o tome šta je u sklopu njega moguće, a šta nije moguće.

Što se tiče riječi Uzvišenoga: *niti ga u zaborav potisnemo*, za njih neki kažu da znače *zaborav*, kao kad kažemo: 'Zaboravimo ga'. Neki kažu da može značiti *odlaganje*, kao kad se kaže: 'Smetnuo sam nešto, odnosno odložio'. *Odlaganje* može značiti odgođeno vraćanje duga. Slično je i u riječima Uzvišenoga: *Premještanjem svetih mjeseci samo se povećava nevjerovanje* (Al-Tawba, 37.), gdje se *premještanjem* izražava *odgađanje* mjeseci. Ako se time imao u vidu *zaborav*, onda to znači da čitaoci/slušaoци vremenom zaborave taj tekst tako što ga ne čitaju, ili se to desi odjedanput, što bi se manifestovalo kao Vjerovjesnikova (s.a.v.s.) mudžiza. Što se tiče značenja Allahovih riječi: *niti ga u zaborav potisnemo*, to znači da to Allah (dž.š) odlaže i ne objavljuje, nešto što će zauzeti njegovo mjesto u cilju poboljšanja, ili će biti bolje za ljude. Treba pretpostaviti da će mu objavljivanje biti odloženo do nekog roka, a ako je objavljeno, da će kasnije biti objavljeno nešto što će u svrhe poboljšanja doći na njegovo mjesto.

Što se tiče riječi Uzvišenoga: *a da bolji od njega ili sličan njemu ne donesemo*, od Ibn 'Abbasa i Qatāde se prenosi: '*Bolji* u smislu pojednostavljenja i olakšanja', kao kad je bilo naređeno da se iz borbe ne smije pobjeći ukoliko čovjek pred sobom ima deset protivnika, da bi im Allah nakon toga rekao: *Sada vam Allah daje olakšicu* (Al-Anfāl, 66.). Dotle se riječi: *ili sličan njemu* (*aw miṭlahā*), mogu dovesti u vezu s okretanjem prema Ka'bi, nakon što se prethodno okretalo prema Kudsu. Od Al-Ḥasana se prenosi: '*Bolji* kad se tiče vremena, jer nije opravdano reći da je nešto iz Kur'ana bolje od drugoga u pogledu učenja i sklada budući da je cio Kur'an Allahov nadnaravan govor.'¹⁰

Al-Ğaṣṣāš poput većine učenjaka hanefijskog mezheba smatra da je moguće derogiranje Kur'ana sunnetom ukoliko je sunnet prenesen *mutevatir* predajom. S onima koji to odbijaju, Al-Ğaṣṣāš polemische i pruža im odgovor. U tom svjetlu, nakon što je tek završio osvrt na dio ajeta sure *Al-Baqara* o derogiranju, odnosno o njegovom dijelu koji glasi: *Mi nijedan propis ne promijenimo, niti ga u zaborav potisnemo, a da bolji od njega ili sličan njemu ne donesemo*, možemo vidjeti kako komentariše:

⁹ Prenose: Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, V, str. 200., Kitāb: *Al-Taṭsīr*, Bāb: *Mā ġā' lī allādi yufaṣṣir al-Qur'ān bi ra'yihī*, br. 2.952. i Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, Kitāb: *Al-'Ilm*, Bāb: *Kalām lī Kitābillah bi ġayr 'ilm*, br. 3.653.).

¹⁰ *Aḥkam al-Qur'ān*, I, str. 70-72.

"Neki učenjaci su dokaze o nedopustivosti derogiranja Kur'ana sunnetom nalazili u tome što sunnet, ni u kojem slučaju, nije bolji od Kur'ana. Time je onaj ko tako kaže zanemario važne smislove, od kojih je jedan to što nije moguće da se time željelo reći: bolji u pogledu čitanja i sklada zato što su derogirajući i derogirani ajet izjednačeni u pogledu nadnaravnosti sklada (*naẓm*). Drugi smisao je saglasnost prethodnika oko toga da se time nije imao u vidu sklad, jer se njihovi stavovi svode na jedno od dva značenja: ili da se radi o *olakšanju* (*taḥfīf*) i *poboljšanju* (*maṣlaḥa*), što se moglo etablirati putem sunneta kao i putem Kur'ana budući da niko nije rekao da se time imalo u vidu *čitanje* (*tilāwa*). Prema tome, poruka ovog ajeta o mogućnosti derogiranja Kur'ana sunnetom potvrđuje se neodrživošću iznesenog dokaza o nedopustivosti. No, pravom smislu bi odgovaralo i da to podrazumijeva derogiranje *čitanja*, jer se u ajetu ne ističe nikakav propis budući da Uzvišeni kaže: *Mi nijedan propis ne promijenimo - Ma nansaḥ min āya*, gdje imenica *āya* označava prije *čitanje* nego *propis*, a derogiranje *čitanja* ne mora u potpunosti odgovarati derogiranju *propisa* (*ḥukm*). Ako je tako, onda je dopušteno da mu značenje glasi: 'Mi nijedno čitanje ajeta ne promijenimo, niti ga u zaborav potisnemo, a da vam bolje od njega ili slično njemu ne donesemo, pojašnjeno putem sunneta ili na drugi način.' Izlaganje o ovom pitanju smo iscrpili u djelu *Uṣūl al-fīqh*, u mjeri koja je dovoljna. Ko želi znati više o tome neka to, s Allahovom pomoći, tamo pogleda."¹¹

Ono što u vezi s ovim pitanjem zasluŹuje posebnu paŹnju je to da Al-Ġaṣṣāṣ ne dozvoljava derogiranje Kur'ana predajom koja dolazi putem kazivanja pojedinaca (*al-āḥād*) već uvjetuje predaju koju prenosi velik broj prenosilaca (*al-mutawāṭir*). To je jasno naglasio na više mjesta u tefsiru. Na jednome mjestu izričito kaže: "Nije dopušteno derogiranje Kur'ana predajom putem kazivanja pojedinaca."¹² Kad razmatra pitanje potiranja po mestvama, na drugome mjestu kaže: "Potiranje po mestvama je bilo ustanovljeno s osloncem na predaju od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) koju prenosi veliki broj ljudi. Zato je Abū Yūsuf rekao: Dopušteno je derogiranje Kur'ana sunnetom, ako je poteklo iz mutevatir predaje, putem brojnih prenosilaca, kao što je primjer potiranja po mestvama."¹³

I Al-Ġaṣṣāṣ navodi primjer derogiranja Kur'ana sunnetom, a radi se o propisu koji se navodi u dva ajeta iz sure Al-Nisā' koji glase: *Kad neka od žena vaših blud počini, zatraŹite da to protiv njih četverica od vas*

¹¹ *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, II, str. 343-365.

¹² Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 25.

¹³ Isto, II, str. 437.

posvjedoče, pa ako posvjedoče, držite ih u kućama sve dok ih smrt ne umori ili dok im Allah ne nađe izlaz neki. A ako dvoje to učine, izgrdite ih; pa ako se pokaju i poprave, onda ih na miru ostavite, jer Allah prima pokajanje i samilostan je (Al-Nisā', 15-16.) koji je derogiran hadisom: "Mene poslušajte šta ću vam reći! Njima je Allah našao rješenje: Ledična s ledičnim, a bračna s bračnom osobom, ledične izbičevati i izolovati, a bračne izbičevati i kamenovati!"¹⁴

U tome je, kako veli Al-Ğaššās, dokaz derogiranja Kur'ana sunnetom, jer je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) riječima: "Mene poslušajte šta ću vam reći! Njima je Allah našao rješenje!" derogirao raniji (kur'anski) propis po kojem su prijestupnice bile zatvarane u kuću iz koje nisu izlazile do smrti.¹⁵

Al-Ğaššās nastoji i definisati područje u kojem dolazi do derogiranja. U tom smislu primjećuje da derogiranja nema u onome što predstavlja samo obavješćavanje (*al-aḥbār*) zato što bi derogiranje onoga o čemu se obavješćava ukazivalo na pojavljivanje (*al-badā*), a Allah je Onaj koji zna svršetak stvari prije nego što se one i dese.¹⁶ Uz to je naglasio da je neutemeljeno bilo kakvo derogiranje nakon Poslanikove (s.a.v.s.) smrti ustvrdivši: "Niko od muslimanskih učenjaka nije dozvolio da se nešto iz Kur'ana derogira nakon Vjerovjesnikove (s.a.v.s.) smrti."¹⁷

Al-Ğaššās smatra da je uvjet dopuštenom derogiranju mogućnost praktikovanja (*al-tamakkun min al-fi'*), da bi na drugom mjestu jasno rekao da se derogiranje ne može pojaviti prije vremena radnje i mogućnosti praktikovanja.¹⁸ Tako u jednoj prilici veli: "Nemoguće je da se u jednom istom saopćenju sustekne i derogirajuće i derogirano, jer

¹⁴ Hadis prenosi Al-Ğaššās na osnovu svog lanca predaje, od 'Ubāde ibn al-Šāmīta. Navodi ga i Muslim putem tri lanca predaje (*Al-Šaḥīḥ*, XI, str. 337-338., Kitāb: *Al-Hudūd*, Bāb: *Ḥadd al-zinā*, br. 1.690. Kompozicija mu glasi: "Poslušajte šta ću vam reći! Poslušajte šta ću vam reći! Allah im je našao rješenje: Ledične bludnike kazniti sa stotinu bičeva i izolovati godinu dana, a bračne osobe sa stotinu bičeva i kamenovanjem"). Prenose ga i: Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, IV, str. 41., Kitāb: *Al-Hudūd*, Bāb: *Mā ḡā' li al-raġm 'alā al-ṭayyib*, br. 1.434.), Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, IV, str. 144., Kitāb: *Al-Hudūd*, Bāb: *Fī al-raġm*, br. 4.415.). Hadis svi prenose od 'Ubāde ibn al-Šāmīta.

¹⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 135.

¹⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 651. Ovdje se poslužio pozivanjem na odgovor onima koji tvrde da su Allahove riječi: *Pokazivali vi ono što je u dušama vašim, ili to krili, Allah će vas za to pitati* (Al-Baqara, 284.) derogirane.

¹⁷ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 185.

¹⁸ Vidjeti npr.: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 223., 314. Ono što ovdje tvrdi Al-Ğaššās, stav je i mu'tezilija, kao i naučavanja Abū Manšūra al-Māturidija i Al-Dabūsija iz reda hanefija (više o tome vidjeti: Wali al-Dīn al-Furfūr, *Maḍārik al-ḥaqq - mahāḥit uṣūliyya muta'alliqa bi al-sunna al-nabawiyya*, str. 261.).

derogiranje nije pravosnažno dok se propis ne ustabili i ne bude moguće da se po njemu postupi. Sasvim jasno je da se u jednom saopćenju ne može reći: Dozvolio sam vam meso divljih životinja sa očnjacima, a i nisam vam ga dozvolio! To je apsurd, a Uzvišeni Allah je daleko od toga da poćini nešto apsurdno."¹⁹

Pojasnio je i da se kod derogiranja u obzir uzima vremenski slijed objavljivanja ajeta, a ne njihov poredak u mushafu. To je ilustrovao primjerom roka čekanja za ženu kojoj je muž umro. Rok je na početku iznosio godinu dana, u skladu s objavljivanjem riječi Uzvišenoga: *Oni među vama kojima se primiće smrt, a koji ostavljaju iza sebe žene, treba da im oporukom unaprijed za godinu odrede izdržavanje* (Al-Baqara, 240.), a derogiran je riječima Uzvišenog Allaha: *Žene su dužne da čekaju četiri mjeseca i deset dana nakon smrti svojih muževa* (Al-Baqara, 234.). Premda prvi ajet, kojim se utvrđuje rok od godinu dana, u čitanju dolazi kasnije, ranije je objavljen, a drugi ajet, kojim se utvrđuje rok na nekoliko mjeseci, iako u čitanju prethodi, kasnije je objavljen, te, u skladu s tim, derogira propis prvog ajeta.²⁰

Al-Ğaššās je nastojao da u tefsiru, koliko je moguće manje, govori da je nešto iz Kur'ana derogirano. Otuda je tvrdio da se specificiranje općega (*taħsis al-‘ām*) ne može smatrati derogiranjem. Na jednom mjestu je rekao: "Često se kod Ibn ‘Abbāsa i drugih učenjaka tefsira može vidjeti da izgovaraju riječ *derogiranje* (*al-nash*), a u vidu imaju *specificiranje* (*al-taħšīs*). Međutim, nije ispravno naziv *derogiranje* u pravom smislu primijeniti osim na ono za šta se zna da mu je propis utvrđen, da je naknadno došao derogirajući propis. Moguće je jedino u prenesenom smislu za *specificiranje* propisa upotrijebiti izraz *derogiranje*."²¹ Iz cjeline osvrta se vidi da se *specificiranje općega* u biti ne smatra *derogiranjem*.

U cilju realizacije naznačenog pitanja, tj. što rjeđeg pozivanja na derogaciju, vidjet ćemo da Al-Ğaššās iznosi jedno zanimljivo pravilo, a ono glasi: "Kad možemo koristiti neki ajet bez nužnog derogiranja u njemu, nije dozvoljena prosudba na osnovu derogiranja.' Isto to je na drugom mjestu još jasnije izrazio: "Kad je moguće usaglasiti ajete primjenom svakog u domenu koji raspolaže svojim propisom, nije ispravno prosuđivati o derogiranju bilo čega u njima."²²

Kao dosljednog tom pravilu, možemo ga na više mjesta vidjeti kako se na njega oslanja i određuje se prema nekim tvrdnjama koje

¹⁹ *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 462.

²⁰ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 502.

²¹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 457.

²² *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 105. i 388.

zagovaraju da su neki ajeti iz Kur'ana derogirani. Tako ćemo ga npr. vidjeti kako povodom riječi Uzvišenoga: *A vama nije dopušteno da uzimate bilo šta od onoga što ste im darovali, osim ako se njih dvoje plaše da Allahove propise neće izvršavati. A ako se bojite da njih dvoje Allahove propise neće izvršavati, onda im nije grehota da se ona otkupi* (Al-Baqara, 229.) kaže: "Ima nesaglasnosti oko derogiranja ovog ajeta. Hağğāğ od 'Uqbe ibn Abī al-Şahba'a prenosi da je rekao: 'Pitao sam Bakra ibn 'Abdillāha u vezi s jednim čovjekom koji se želi razvesti sa ženom. Rekao mi je: 'Nije mu dozvoljeno da išta uzme od nje!' Ja sam mu na to rekao: 'Uzvišeni Allah u Svojoj Knjizi kaže: *onda im nije grehota da se ona otkupi*', na šta je on odgovorio: 'To je derogirano riječima Uzvišenoga: *Ako hoćete da jednu ženu pustite, a drugom se oženite, i jednoj od njih ste dali mnogo blaga, ne oduzimajte ništa od toga* (Al-Nisā', 20.)'. Abū 'Āşim ibn Ğurayğ kazuje: 'Pitao sam 'Atţā'a (Ibn Abī Rabāḥ): 'Šta ako je bila nepravedna prema njemu i loša, pa joj on predloži sporazumni razvod? Je li mu tada dozvoljeno?' Odgovorio mi je: 'Ne, ili neka se s tim pomiri, ili neka je pusti bez uvjetovanja.'"

Abū Bakr (al-Ğaşşāş) kaže: "To je jedan neutemeljen stav koji odbija poruka Knjige, sunnet i konsenzus prethodnika. Nasuprot tom stavu, u riječima Uzvišenoga: *Ako hoćete da jednu ženu pustite, a drugom se oženite*, nema naznaka kojim se derogiraju Njegove riječi: *A ako se bojite da njih dvoje Allahove propise neće izvršavati, onda im nije grehota da se ona otkupi*, jer se oba iskaza svode na prosudbu o situaciji koja se u njoj posebno naglašava. Sporazumni razvod uz obeštećenje mužu zabranjuje se ako je u pitanju njegova krivica, a želi da jednu ženu pusti, da bi se drugom oženio. Međutim, to mu je dozvoljeno ako se njih dvoje boje da Allahove propise neće izvršavati u smislu lijepih odnosa među njima i ispunjavanja bračnih dužnosti. To nije zato da bi se njoj nanijela šteta, već zato što se njih dvoje boje da Allahove propise neće izvršavati u okrilju zajedničkog života i blagodati koje im je Allah podario bračnim sporazumom. Tu jedna situacija nema ništa s drugom, niti ima šta u jednoj oprečno drugoj. Tu nije potrebno ni derogiranje niti specificiranje, jer se oba ajeta primjenjuju na njima specifičnu situaciju. Tako i riječi Uzvišenoga: *da im teškoće (ne) pričinjaivate, s namjerom da nešto od onog što ste im darovali prisvojite* (Al-Nisā', 19.) kad se već odnose na muža, putem njih mu se zabranjuje da uzima išta od njene imovine ako neprivrženost potiče s njegove strane, ako se samo želi njoj nanijeti štetu, osim ako je nesumnjivo počinila blud. Dakle, ništa u ovim ajetima ne podliježe derogiranju. Svi oni ostaju na snazi."²³

²³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 474-475.

Iste naravi je i ono kako je postupio u vezi s riječima Uzvišenog Allaha: *Pitaju te kome će udjeljivati. Reci: Imetak koji udjeljujete neka pripadne roditeljima i rođacima* (Al-Baqara, 215.) gdje najprije pojašnjava pitanje količine koja se izdvaja od imetka, koja je predmet pitanja, ističući da se odgovor odnosi i na malo i na mnogo, s pojašnjenjem i toga kome se izdvaja ta količina. Nakon toga navodi stav Al-Hasana al-Bašrija da se ovaj ajet odnosi i na zekat i na dobrovoljno davanje zajedno te da njegov propis nije derogiran. Potom navodi stav Al-Suddija da je ajet derogiran propisivanjem zekata, što propraća komentarom: "Njega odlikuje stabilan propis koji obuhvata i strogu obavezu i dobrovoljno davanje. Kad se radi o strogoj dužnosti, njom se u vidu nemaju roditelji niti potomstvo, premda to nije izričito rečeno. Što se tiče dobrovoljnog davanja, ono obuhvata svakoga. Ako to dvoje možemo koristiti uz propis o obavezi zekata, nije dozvoljeno pozivati se na derogiranje ajeta. Tako je i s propisima drugih ajeta. Kad je moguće da se spoje svi ajeti u vezi s datim propisom bez derogiranja, nije opravdano prosuđivanje na osnovu derogiranja. Međutim, nema nikakve zapreke da se ovdje spominju i roditelji i bližnji rođaci ako su nezbrinuti, pogotovo ako je čovjek bogat, budući da Uzvišeni kaže: *Reci: "Višak!"* (Al-Baqara, 219.), što znači da treba izdvajati od onoga što pretiče. Ukoliko to što se izdvaja bude potrebno njegovoj porodici, tada neće biti višak i čovjek tada neće biti dužan da dijeli."²⁴

U Al-Ğaššāšovom tefsiru postoje brojni drugi primjeri derogirajućih (*nāsiħ*) i derogiranih (*mansūħ*) ajeta. Neke od tih primjera on navodi kao predaju, sa vlastitim lancem prenosilaca (*sanad*), dok druge spominje bez predajnog lanca.²⁵

3. Bezuvjetan i uvjetan izraz u ajetima (*al-muṭlaq wa al-muqayyad*)

Al-Ğaššāš u tefsiru nije opširno raspravljao o ovome usulskom pitanju, već se zadovoljio time što na njega ukazuje definišući ga tako što se "*bezuvtetan izraz (al-muṭlaq)* primjenjuje u svojoj bezuvjetnosti, a *uvjetan (al-muqayyad)* u okviru svoje uvjetovanosti, osim ako postoji dokaz da se značenje jednoga razumijeva u svjetlu drugog."²⁶ On se na ovo pravilo poziva prilikom izvođenja različitih fikhskih propisa, kao i kad stavove svog mezheba brani pred potencijalnim prigovorima.

²⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 387-388.

²⁵ Primjere derogirajućih i derogiranih ajeta vidjeti u *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 72-73., 583-584., II, str. 132-133., 543. i dr.

²⁶ Vidjeti npr. *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 342.; II, str. 161.

U komentaru ajeta posvećenog ženama s kojima je zabranjeno sklapanje braka, a to su riječi Uzvišenoga: *Zabranjuju vam se matere vaše i kćeri vaše* (Al-Nisā', 23.), kaže: "Riječi Uzvišenoga: *i pastorkе vaše koje se nalaze pod vašim okriljem od žena vaših s kojima ste imali bračne odnose* (Al-Nisā', 23.), je propis koji se tiče samo pastorki, neovisno od majki žena naših, i to iz više razloga. Jedan je to što je svaka od dvije rečenice, tj. Njegove riječi: *i majke žena vaših* i Njegove riječi: *i pastorkе vaše koje se nalaze pod vašim okriljem od žena vaših s kojima ste imali bračne odnose*, sama za sebe dovoljna da iskaže propis koji se u njoj spominje. Svaki iskaz je, bez zahvatanja u drugi i saobražavanja s njim, sam za sebe dovoljan. Treba ga primjenjivati po onome što mu leksika podrazumijeva, neovisno od drugog iskaza. Ako su riječi Uzvišenoga: *i majke žena vaših* iskaz dovoljan sam za sebe, njegova uopćenost nalaže zabranu majke žena naših, svejedno da li smo mi s našim ženama imali bračne odnose ili ih nismo imali. Tako i riječi Uzvišenoga: *i pastorkе vaše koje se nalaze pod vašim okriljem od žena vaših s kojima ste imali bračne odnose* same za sebe počinjavaju na onom što se uvjetuje bračnim odnosom. Stoga nam nije nužno zasnivanje jedne rečenice na drugoj, već ono što je *bezuvtjetno* treba graditi na njegovoj bezuvjetnosti, a ono što je *uvjetno* na njegovoj uvjetovanosti, osim kad se smisao želi spregnuti kroz oblikovanje jednoga na osnovu drugog i saobraziti ga kroz njegovu uvjetovanost".²⁷

Al-Ġaṣṣāṣ je otkrio važnost poznavanja *bezuvtjetnoga* i *uvjetnog* u procesu izvođenja fikhskih propisa, kad je u poglavlju *Bāb taḥrīm al-dam* (o zabrani da se jede krv) rekao: "Uzvišeni Allaha kaže: *On vam jedino zabranjuje strv i krv* (Al-Baqara, 173.), zatim: *Zabranjuju vam se strv i krv* (Al-Mā'ida, 3.). Da u vezi sa zabranom krvi nije objavljeno ništa osim ova dva ajeta, ovo bi naložilo zabranu krvi i u najvećoj i u najmanjoj količini. Međutim, kasnije je rečeno u ajetu: *Reci: Ja ne vidim u onome što mi se objavljuje da je ikome zabranjeno jesti ma šta drugo osim strvi, ili krvi koja ističe* (Al-An'ām, 145.), što ima značenje samo da je zabranjena krv koja ističe".²⁸

Ono što možemo shvatiti iz Al-Ġaṣṣāṣovih opservacija jeste to da je čovjeku, ukoliko želi proniknuti u suštinu šeriatskih propisa, neophodno da jasno ima u vidu da u sklopu znatnog broja ajeta postoji ono što je *bezuvtjetno* i ono što je *uvjetno*. To uvjetuje spajanje svih ajeta koji se tiču datog predmeta i razmatranje teme u svjetlu svega što o njoj govore svi ajeti.

²⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 161.

²⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 150.

4. Sumarno i pojašnjeno u ajetima (*al-muğmal wa al-mubayyan*)

Među usulskim pitanjima na koja se Al-Ğaššāš osvrnuo u tefsiru, prisutno je i *sumarno (al-muğmal)* i *pojašnjeno (al-mubayyan)* u ajetima. *Sumarno* je definisao kao "naziv nedovoljan da sam za sebe izrazi šta se želi, što je, posljedično, nedovoljno kao dokaz i nije opravdano pridržavati ga se".²⁹ Ovo pitanje je detaljno zahvatao na brojnim mjestima u usulskom djelu *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*. U definiciji iznesenoj u tom djelu veli: "*Sumarno* je ono čija odredba ne može biti izvršna, čiji je smisao uvjetovan nečim dodatnim."³⁰

Ono što nas ovdje posebno zanima, a tiče se Al-Ğaššāšove metodologije u tefsiru, to je njegovo razmatranje *sumarnoga* i *pojašnjenog* u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*. Odmah se u vezi s tim može primijetiti da je navedeno pitanje u tom djelu prisutno na više mjesta. U području tumačenja *sumarnog* iznio je važno pravilo koje treba uzeti u obzir.

Ono što je u tom smislu rekao u tefsiru, iznio je prilikom komentara riječi Uzvišenog Allaha: *A ako je neko, ni kriv ni dužan ubijen, onda njegovom nasljedniku dajemo ovlast* (Al-Isrā', 33.), gdje kaže: "Od Ibn 'Abbāsa, Sa'īda ibn Ğubayra i Muğāhida se o Allahovoj riječi *ovlast (sulṭān)* prenosi da su rekli: 'To je *dokaz (ḥuğḡa)*, kao i u riječima Uzvišenoga: *Ako mu ne donese valjan dokaz (sulṭān mubīn)*, Al-Naml, 21.). Ḍaḥḥāk je rekao: '*Ovlast (sulṭān)* znači pravo izbora između odmazde i *krvarine (al-diya)*. Vlast može privesti ubicu i predati ga nasljedniku ubijenog.' Abū Bakr (al-Ğaššāš) na to kaže: '*Sulṭān* je sumaran naziv koji nije sam za sebe dovoljan da jasno izrazi željeno, jer je to polisemna riječ kojom se obuhvata više različitih značenja. Jedno je *dokaz*, drugo je *vlast* koja može zapovijedati, zabranjivati i slično, samo što je većina složna oko toga da se njom misli na *odmazdu (al-qawad)*. Odmazda je ono na što se ukazuje u ajetu. Kad se radi o iskazu: 'Onda

²⁹ Ovu definiciju smo izvukli na temelju većeg broja Al-Ğaššāšovih izjava koje je iznio na raznim mjestima u tefsiru (prvi dio definicije vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 257., 260., a drugi dio *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 483.). Drugi učenjaci nude i drugačije formulacije, veoma bliske Al-Ğaššāšovim. Radi usporedbe navest ćemo nekoliko primjera: Abū Ishāq al-Širāzi *sumarno* definiše kao "ono čije značenje se ne zna iz njegove oznake i zahtijeva pojašnjenje nekom drugom riječju". Al-Ğuwayni kaže: "*Sumarno* u stručnom nazivlju je ono što je nejasno, a nejasno je ono čemu se ne zna smisao, niti šta se njime želi." Ibn Hāḡib *sumarno* definiše kao "ono čije značenje nije razgovijetno" (vidjeti: Muḥammad Adib Šāliḡ, *Tafsīr al-nuṣṣ*, I, str. 327-328.).

³⁰ Vidjeti: *Al-Fuṣūl*, I, str. 63-75., 327-328., II, str. 71-74.

njegovom nasljedniku dajemo vlast', tj. pravo na odmazdu, nije utvrđeno da se time željela krvarina (*al-diya*), pa je ni mi ne možemo utvrditi. Pošto se potvrđuje da se njome želi *odmazda* (*al-qawad*), prema vidljivim značenjima to pruža poruku da, ako među nasljednicima ima punodobnih i malodobnih, punodobni imaju pravo izvršiti odmazdu prije nego malodobna osoba dostigne punoljetstvo, jer je svaka punoljetna osoba staratelj (*waliyy*) a maloljetnik ne može biti staratelj. To potvrđuje i činjenica da maloljetnik nema pravo oprostiti kaznu. To je stav Abū Ḥanīfe. Kod Abū Yūsufa i Muḥammada, međutim, nalazimo da punodobni nemaju pravo zahtijevati izvršenje odmazde (*al-qiṣās*) sve dok malodobni ne porastu, da bi tada odmazdu zajedno tražili ili oprostili. Neki od Muḥammada prenose i da se priklonio stavu Abū Ḥanīfe.³¹

Kad se radi o pravilu koje je ustanovio Al-Ġaṣṣās vezanom za tumačenje *sumarnog*, a to je: "Ako je Vjerovjesnikov (s.a.v.s.) postupak došao kao pojašnjenje *sumarnog* (*warad mawrid al-bayān*), onda je dužnost (*wāğib*) po njemu postupiti"; drugim riječima, ako kur'anski iskaz sam za sebe nije dovoljan da jasno izrazi šta se želi, a nakon toga uslijedi Vjerovjesnikov (s.a.v.s.) postupak kao pojašnjenje (*mubayyan*), odnosno kao tumačenje onoga šta se želi spomenutim iskazom, tad se Vjerovjesnikov (s.a.v.s.) postupak uzima kao uputa za izvršenje. Na ovo pravilo se Al-Ġaṣṣās oslanjao prilikom izvođenja mnogih fikhskih propisa, kao što ćemo pokazati na primjeru komentara ajeta o abdestu ili, preciznije, komentara riječi Uzvišenog Allaha: *I dio glava svojih potarite, i noge svoje do iza članaka* (Al-Mā'idā, 6.), gdje navodi različita čitanja (*qirā'āt*), svojstvena izgovaranju riječi Uzvišenoga: *i noge svoje* (*wa arḡulakum*). Tom prilikom ističe da je u navedenom primjeru imenica pročitana u akuzativu, a da se može čitati i *nogu svojih* (*wa arḡulikum*) dodajući da je Kur'an objavljen s oba čitanja, a Ummet je to prenio preuzimajući neposredno od Allahovog Poslanika (s.a.v.s.). Uz to Al-Ġaṣṣās naglašava da se jezikoslovci ne razilaze oko toga da se u oba čitanja podrazumijeva potiranje ako se stopala u iskazu dovode u vezu s glavom, kao i da se podrazumijeva pranje ako se stopala dovode u vezu s ostalim dijelovima tijela. Nakon što je tvrdnje potkrijepio i primjerima iz pjesništva, Al-Ġaṣṣās zaključuje:

"Prema onome što smo opisali, mogu se pretpostaviti oba čitanja, potiranje i pranje. U tom slučaju, iskaz nije lišen jednog od tri značenja: da se željelo reći oboje zajedno, da se u skladu s tim i potare i opere, čime bi dvoje bilo kombinovano; da se radi o mogućnosti da onaj ko se

³¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 260-261.

abdesti po želji bira jedno od dvoje a da šta god izabere bude prihvatljivo; ili da se iskazom željelo samo jedno od dvoga, ali striktno, a ne da se proizvoljno bira. Međutim, nije moguće da oboje bude isto zbog saglasnosti svih da se razlikuju, niti je moguće da se uz jedno dopušta izbor po želji, jer se u ajetu nigdje ne spominje mogućnost izbora. Kad bi bilo moguće ustanoviti mogućnost izbora bez uporišta u riječi *izbor* u ajetu, bilo bi moguće i ustanovljenje spajanja bez uporišta u riječi *spajanje*. Sudeći po svemu što smo opisali, izbor je neosnovan.

Ako se eliminiše izbor i spajanje dvoga, ne ostaje ništa nego da se jedno želi, bez mogućnosti izbora, što nameće potrebu da se iznađe dokaz, koje od dvoga treba da se prihvati. Dokaz je to što je pranje, a ne potiranje, nešto sa čim su svi saglasni, po tome što onaj ko opere ispunjava dužnost i obavlja željeno. On neće biti ukoren zbog ostavljanja potiranja, čime se potvrđuje da se željelo pranje. Osim toga, ako se stane na stanovište koje smo iznijeli, da riječ podrazumijeva svako od dva značenja, uz saglasnost svih da se želi jedno od njih, ono što je sumarno, kao dokaz postaje nedovoljno. Međutim, zato svaki dokaz koji stiže od Poslanika (s.a.v.s.), postupkom ili riječju, znamo da je ono što Uzvišeni Allah želi. Od Poslanika (s.a.v.s.) je i riječju i djelom stigao dokaz da je to pranje u abdestu. Učenjaci su u tome saglasni. Poslanikov (s.a.v.s.) postupak je izvor dokaza, a ako je Poslanikov (s.a.v.s.) postupak došao kao pojašnjenje *sumarnog*, onda je dužnost (*wāğib*) po njemu postupati, čime se potvrđuje da je Uzvišeni Allah to želio ovim ajetom."³²

U Al-Ğaššāšovom tefsiru ima i drugih mjesta na kojima se može zapaziti njegovo učestalo oslanjanje na ovo pravilo prilikom izvođenja različitih šeriatskopравnih propisa. Međutim, mi se ovdje zadovoljavamo navođenjem jednog primjera kao obrasca nastojeći da budemo što kraći, s tim što ukazujemo na mjesta koja to oslanjanje uvjerljivo potvrđuju.³³

5. Opće i posebno u ajetima (*al-‘āmm wa al-ħāṣṣ*)

Al-Ğaššāš nije opširno govorio o ovome važnom pitanju usulske nauke s obzirom da je to pitanje opširno i detaljno zahvatao na različitim mjestima svoga ususkog djela *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*.³⁴ U tefsiru je primijenio ono što je tvrdio u produbljenim i opširnim razmatranjima ususkog djela. Zapravo, zauzete stavove je potkrjepljivao kur'anskim tekstovima koje je razmatrao u tefsiru. Ovdje ćemo se zadovoljiti

³² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 434.

³³ Vidjeti npr.: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 301.; II, str. 300., 318. i druga mjesta.

³⁴ *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, I, str. 99-254. od 5. do 10. poglavlja; zatim 12. poglavlje str. 265-279. i 20. poglavlje str. 381-420.

isticanjem komentaranja ajeta koji zahvataju ovo razgranato usulsko pitanje.

U komentaru riječi Uzvišenoga: *Muževi njihovi imaju pravo da ih, dok one čekaju, vrate ako žele da dobro djelo učine* (Al-Baqara, 228.), nakon što je izložio propise proistekle iz ovog ajeta, kaže: "Ovaj ajet ukazuje na dozvoljenost primjene uopćenog izraza za ono što označava, nakon čega se na njega može nadovezati prosudba koja se tiče nečega posebnog, obuhvaćenog uopćenošću, a da to ne predstavlja smetnju da uopćenost obuhvati i ono što se tiče posebnoga, koje se na njega nadovezuje, budući da se riječi Uzvišenoga: *Raspuštenice neka čekaju tri mjesecna pranja* (Al-Baqara, 228.) odnose na sve raspuštenice s tri otpuštanja ne istaknuvši nikavu razliku u vezi s onim drugim, nakon čega slijedi: *Muževi njihovi imaju pravo da ih vrate*, propis koji se odnosi na one koje nisu otpuštene s tri otpuštanja, premda to svođenje na one koje nisu otpuštene s tri otpuštanja nije izrečeno propisom riječi Uzvišenoga: *Raspuštenice neka čekaju tri mjesecna pranja*. Ovome ima dosta sličnih primjera u Kur'anu, kao što su npr. riječi Uzvišenoga: *Mi smo svakog čovjeka zadužili da bude dobar prema roditeljima svojim* (Al-ʿAnkabūt, 8.), što se uopćeno odnosi na roditelje nevjernike i vjernike, na koje se nadovezuju riječi Uzvišenoga: *A ako te oni budu nagovarali da Meni nekoga ravnim smatraš, o kome ti ništa ne znaš* (Al-ʿAnkabūt, 8.), što se odnosi posebno na roditelje mnogobošce, a što ne ometa uopćenu primjenu prvog dijela na roditelje i nevjernike i vjernike."³⁵

Što se tiče komentara riječi Uzvišenoga: *A Allah je dozvolio trgovinu, a zabranio kamatu* (Al-Baqara, 275.), u njemu je Al-Ğaššas govorio o *općem s kojim se želi nešto posebno (al-ʿumūm alladī urīda bihī al-ħuṣūṣ)*. U tom smislu je naglasio: "Riječi Uzvišenoga: *A Allah je dozvolio trgovinu* uopćeno obuhvataju sve vidove trgovine, jer riječ *trgovina* u jeziku logički označava razmjenjivanje imovine za imovinu putem ponude i prihvata između dviju saglasnih strana. To je pravo značenje trgovine u jezičkom smislu. Međutim, u trgovini može biti onog što je zakonito i što je nezakonito, ali to što mi razlikujemo zakonito i nezakonito, nas ne sprječava da na sve vrste primijenimo naziv *trgovina*. Među učenjacima nema razmimoilaženja oko toga da je ovaj ajet, premda po formi općenit, po značenju poseban, budući da su složni oko zabrane brojnih vrsta trgovine, kao što je prodaja nečeg što je neopipljivo, nečeg što se ne posjeduje, prodaja uz neizvjesnost i nepoznanice, te sklapanje kupoprodajnog sporazuma oko zabranjenih

³⁵ *Aḥkām al-Qurʿān*, I, str. 452-453.

stvari. Kompozicija ajeta izražava dopuštenost tih vrsta trgovine, ali nekim naznakama ukazuje i na posebne vrste, samo što ukazivanje na posebno ne sprječava uopćenost kompozicije ajeta da obuhvati i ono što nije naznačeno kao posebno. Moguće je da se uopćenost označava na osnovu dopuštenosti trgovine definisane riječima Uzvišenoga: *A Allah je dozvolio trgovinu*, a trgovina je naziv za ponudu i prihvata, ne za prelazak imovine u vlasništvo kupca. Nije li sasvim jasno da ugovor o prodaji, pod uvjetom da ugovorne strane imaju pravo izbora, ne dovodi do prelaska vlasništva, a ipak se naziva kupoprodajom. Često i zastupnici dviju strana sklapaju kupoprodajni sporazum, premda ništa iz sporazuma ne posjeduju.³⁶

Ovom pitanju, tj. *općem kojim se želi posebno*, obratio je pažnju i prilikom iznošenja kazivanja iz sure *Al-Baqara* o ubijenom židovu, kad u vezi s riječima Uzvišenoga: *Allah je dao da izađe na vidjelo ono što ste bili sakrili* (*Al-Baqara*, 72.), kaže: "Ovo je *uopćeno kojim se želi posebno*, jer svi nisu znali pravog ubicu, usljed čega nisu bili saglasni. Moguće je da se riječi Uzvišenoga: *Allah je dao da izađe na vidjelo ono što ste bili sakrili* uopćeno odnose i na sve druge ljude, jer je to iskaz sam po sebi neovisan, koji može uopćeno obuhvatiti datu skupinu, a i druge skupine. Pored ovog što smo istaknuli, u ovom kazivanju postoji i zabrana nasljeđivanja ubijenoga od strane ubice. Abū Ayyūb prenosi od Ibn Sirina, a on od 'Abīde, al-Salmānija, da je neki jevrej imao bliskog rođaka kojeg je nasljeđivao, pa ga je ubio da bi ga naslijedio. Nakon toga ga je odnio i ostavio pred tuđa vrata, o čemu postoji kazivanje u suri *Al-Baqara*."³⁷

Al-Ġaṣṣās tvrdi da naznačavanje *posebnoga* u *općem* nije dozvoljeno na temelju pretpostavki. Drugim riječima, nije dozvoljeno naznačavanje posebnog ajetom koji sadrži mnogobrojne pretpostavke. Vidjet ćemo ga kako npr. prilikom zasnivanja većeg broja poglavlja vezanih za komentar riječi Uzvišenoga: *On vam jedino zabranjuje: strv i krv i svinjsko meso, i ono što je zaklano u nečije drugo ime, a ne u Allahovo. A onome ko bude primoran, ali ne iz želje, tek toliko da glad utoli, njemu nije grijeh. Allah zaista prašta i milostiv je* (*Al-Baqara*, 173.), zasniva i poglavlje pod naslovom *Bāb dīkr al-ḍarūra al-mubiha li akl al-mayyita* (*Poglavlje u kojem se govori o nuždi u kojoj se dopušta jesti uginulo*), u sklopu kojega kaže: "Uzvišeni Allah kaže: *A onome ko bude primoran, ali ne iz želje, tek toliko da glad utoli, njemu nije grijeh*, dok u drugom ajetu kaže: *kad vam je objasnio šta vam je zabranio, osim*

³⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 568-569.

³⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 42.

kad ste u nevolji (Al-An'ām, 119.), zatim i: *A onome ko bude primoran, kad hara glad, bez namjere da učini grijeh, Allah će oprostiti i samilostan biti* (Al-Mā'idā, 3.) u kojima On, neka je uzvišen, ističe stanje nužnosti, a bezuvjetno dopuštenje, bez ikakvoga posebnog uvjetovanja je izrazio riječima: *kad vam je objasnio šta vam je zabranio, osim kad ste u nevolji*, kojima je izrazio postojanje dopuštenja uz postojanje nužde, u svakoj situaciji popraćenoj takvim okolnostima.

Učenjaci se razilaze oko smisla riječi Uzvišenoga: *A onome ko bude primoran, ali ne iz želje, tek toliko da glad utoli*. Ibn 'Abbās, al-Ḥasan i Al-Masrūq kažu: 'Da se to ne jede zato što se želi jesti, niti da se najede.' To je, ujedno, stav učenjaka hanefijskog mezheba i Mālika ibn Anasa. Tako oni pobunjenicima koji kreću u napad na vjernike dozvoljavaju jedenje strvine u nuždi kao i onima koji su na strani legalne vlasti. Međutim, Muğāhid i Sa'id ibn Ġubayr kažu: 'Ako pobunjenik ne ide u napad na predvodnika muslimana, ako mu polazak nije radi nekoga grijeha, može, ako se nađe u nevolji, jesti uginulo, a ako mu polazak bude radi nekoga grijeha ili se pobuni protiv zakonite vlasti, nije mu dozvoljeno to jesti.' To je i Al-Šāfi'ijev stav.

Riječi Uzvišenoga: *osim kad ste u nevolji* izražavaju dozvolu svima, pokornim i nepokornim, a riječi iz drugog ajeta: *ali ne iz želje, tek toliko da glad utoli*, kao i riječi: *bez namjere da učini grijeh*, budući da je moguće da se njime misli na jedenje preko mjere, kao što je moguće i da se njime misli na pobunu protiv legalne vlasti i sl., nije dopušteno specificiranje općeg značenja u drugom ajetu na osnovu pretpostavki, već je dužnost saobraziti ga s onim što korespondira s općim značenjem, a ne s posebnosti. Učenjaci su saglasni i oko toga da, ako putovanje nije radi pobune, već radi hadža, ratnog pohoda, trgovine i sl., pa ako, uprkos tome, bude nasilan prema nekome i krene pljačkati ga, ili propušta namaz i zekat, to što ga u takvoj trenutnoj situaciji karakteriše neće biti zapreka dopuštenju da u nevolji jede uginulo. Time se potvrđuje da se riječima Uzvišenoga: *ali ne iz želje, tek toliko da glad utoli*, ne želi isključiti nasilnost i neprijateljstvo u drugim slučajevima. U ajetu nema spomena ničega što je posebno, usljed čega se riječ smatra uopćenom, nedovoljnom da bude dokaz. Ukazivanje na posebnost prvog ajeta nije dopušteno njime, usljed nepodobnosti da se primijeni s pravim smislom i vidljivim značenjem. Ako to primijenimo na strasnost i prejedanje u jelu, onda riječ koristimo po njenoj uopćenosti i pravom smislu koji se njome želi. Ovakva primjena je najprimjerenija iz dva razloga: jedan je to što se koristi s uopćenošću, a drugi to što mi njom

naznačavamo posebnost u riječima Uzvišenoga: *osim kad ste u nevolji*.³⁸

U skladu s naprijed istaknutim, tj. sa stavom da nije dopušteno specificiranje izraza *općeg* značenja na osnovama pretpostavki, Al-Ġaššāša ćemo vidjeti kako u sklopu komentara riječi Uzvišenog Allaha: *Pitaju te o mlađacima. Reci: Oni su ljudima oznake o vremenu i za hadžiluk* (Al-Baqara, 189.), nakon što je obrazložio nastanak riječi *mlađak* sa stanovišta jezika, potkrepljujući ga primjerima iz pjesništva i stavova istaknutih jezikoslovaca, kaže:

"U ovom ajetu postoji dokaz da se odluka o izvršenju hadža može donijeti tokom čitave godine, a ne samo u mjesecima hadža po tome što riječ *mlađak* uopćeno obuhvata i *ostale mlađake*, ukazujući na to da se u njima može zanijetiti hadž. Zna se da se time ne misli na obrede hadža, pa je nužno protumačiti da se to odnosi na donošenje odluke (*al-iḥrām*). Allahove riječi: *Hadž je u određenim mjesecima* (Al-Baqara, 197.), ne poriču ovo što kažemo, jer u Njegovim riječima: *Hadž je u određenim mjesecima* postoji jezički znak bez kojeg iskaz ne može, zbog nemogućnosti da hadž traje mjesecima, budući da je hadž obred hadžije, a obred hadžije ne traje mjesecima, zato što mjesece čini protok vremena, a protok vremena je Allahovo djelo, ne djelo hadžije. Hadž je djelo hadžije. Time se potvrđuje da je u iskazu jezički znak ono bez čega iskaz ne može, a on nije lišen veze s obredom hadža ili odlukom o obavljanju hadža. Niko se ne može prikloniti jednom od ova dva značenja, osim na osnovama dokaza. Pošto izraz podrazumijeva ove mogućnosti, njime se ne mogu specificirati riječi Uzvišenoga: *Reci: Oni su ljudima oznake o vremenu i za hadžiluk* jer nam nije dozvoljeno *općenito* značenje specificirati na osnovu pretpostavke.

U drugoj varijanti, ako se riječima mislilo na odluku o činjenju hadža, time se ne poriče ispravnost donošenja odluke u drugim razdobljima, već je u riječima potvrda ihrama tokom tih razdoblja. Mogli bismo reći i da je ihram ovim ajetom moguć u tim mjesecima (koji su predviđeni za hadž), ali i mimo njih, na što ukazuje jedan drugi ajet. Nijedan od dva ajeta ne konkretizuje općenitost drugoga. Ono što se razumijeva iz teksta jeste to da se mislilo na obrede hadža, a ne na donošenje odluke (*al-iḥrām*). U tekstu postoji jezički znak, a to je priloška odredba *u/tokom (fī)*, kojom riječi imaju značenje: 'Hadž je tokom određenih mjeseci' u kojem se posebno ukazuje na obrede hadža tokom tih mjeseci, a ne nekih drugih. Tako tvrde i učenjaci hanefijskog mezheba, za onog ko prije mjeseci hadža zanijeti (*iḥrām*) hadž, pa učini

³⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 154-155.

tavaf i s'aj između Safe i Merve prije mjeseci hadža. Takav postupak mu neće biti primljen i bit će potrebno da ga ponovi, zato što se obredi hadža ne primaju prije mjeseci hadža. U skladu s tim, značenje riječi Uzvišenoga: *Hadž je u određenim mjesecima* jeste da se obredi hadža primaju u određenim mjesecima.

Riječi Uzvišenoga: *Pitaju te o mlađacima. Reci: Oni su ljudima oznake o vremenu i za hadžiluk* jesu uopćavanje kad se tiče donošenja odluke za hadž a ne za propisane obrede hadža, i nije moguće da se Njegovim riječima: *Reci: Oni su ljudima oznake o vremenu i za hadžiluk* misli na mlađake koji se tiču posebno mjeseci hadža, kao što nije moguće da ti mlađaci budu oznake ljudima i termini kad ispunjavaju svoje dužnosti, kad poste i iftare se, da se odnose samo na mjesec hadža, a ne i na druge. Ako se potvrđuje uopćenost željenoga za ostale mlađake u riječima koje predstavljaju oznake ljudima, to bi trebalo biti prosudba o hadžu, jer su mlađaci spomenuti kao oznake ljudima upravo mlađaci spomenuti u vezi s hadžom. Kad bismo ovim riječima pretpostavili obrede hadža i prihvatili ih tako da se svode na značenje spomenuto u ajetu, u riječima Uzvišenoga: *Hadž je u određenim mjesecima*, to bi dovelo do gubljenja smisla, ukidanja propisa i naznačavanja posebnoga bez dokaza, što bi uslovalo da se na to svede značenje riječi Uzvišenoga: *Hadž je u određenim mjesecima*. S obzorim na to da se svakom izrazu mora dati ono značenje koje mu odgovara, nužno je za ostale mlađake pretpostaviti da su termini za donošenje odluke za hadž, o čemu ćemo govoriti kad to pitanje dođe na red.³⁹

Al-Ğaššās je istaknuo način na koji postupa s predajama među kojima jedne izražavaju uopćenost, a druge posebnost ustvrdivši da se u obzir uzima primjena tih predaja od strane fakiha, a to je da predaje oko čije su se upotrebe pravnici usaglasili dokidaju one oko čije upotrebe su se razišli. Al-Ğaššās u vezi s tim kaže: "Ako se od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) prenose dvije predaje, jedna opća a druga posebna, pa se fakihi usaglase oko upotrebe jedne, a razidu se oko upotrebe druge, treba prihvatiti primjenu one oko koje su saglasni", ili: "Kad se od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) pojavljuju dvije predaje, pa se fakihi usaglase oko primjene jedne, ono oko čije primjene su se usaglasili dokida ono oko čega se razilaze, neovisno od toga da li je to opće ili posebno." Primjena ovog pravila kroz odgovarajuće primjere evidentna je na brojnim mjestima u tefsiru.⁴⁰

³⁹ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 308-309.

⁴⁰ Vidjeti npr. *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 542.; III, str. 15., 17.

6. Pitanje samostalnog iznalaženja rješenja (*al-iğtihād*)

Al-Ğaššās je svim žarom nastojao biti fakih mudžtehid i zaslužan učenjak. Djelo *Aḥkām al-Qur'ān* kojim je obuhvaćen ogroman broj fikhskih propisa, najuvjerljiviji je dokaz takvog nastojanja.

Al-Ğaššās je shvatao da je izvođenje propisa velika čast, kojom Uzvišeni Allah podstiče ljude da ih proučavaju, a to se ne može postići bez znanja i promišljanja. Zato je svaki mudžtehid obavezan slijediti ono mišljenje do kojega ga je dovelo njegovo istraživanje i promišljanje. U tom smislu Al-Ğaššās u zaključnom dijelu komentara ajeta o abdestu, nakon podužeg razmatranja pojedinačnih poruka koje se tiču propisa, veli: "Istaknuli smo ono do čega smo uspjeli doći u vezi s propisima ovog ajeta kao i njegovim značenjima i porukama. Naveli smo i sve njime obuhvaćene sadržaje i pretpostavke uz koje ima različitih gledanja spomenuvši šta prethodnici, ugledni fakihi, kažu o njemu i naravima riječi putem kojih ga je Allah objavio, s mogućnostima izvlačenja višestrukih značenja i različitih poruka, pored zapovijedi upućenih nama da ga razumijevamo i po njemu se vladamo u skladu s Allahovim (dž.š.) riječima: *A tebi objavljujemo Kur'an da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje, i da bi oni razmislili* (Al-Naḥl, 44.), koje nas podstiču da razmišljamo i nukaju nas na istraživanje i promišljanje. Njime nam se naređuje da se natječemo u razumijevanju njegovih propisa, kako bismo dostigli rang istraživača, učenjaka i pronalazača. Samim objavljivanjem ovog ajeta istaknuta je višestrukost njegovih poruka i propisa koji se mogu razumijevati putem slušanja objašnjenja dosegnutih promišljanjem i proučavanjem. Svakom mudžtehidu je dužnost da slijedi ono šta je promišljanjem dokučio, šta je motrenjem i razmišljanjem spoznao, jer Uzvišeni Allah od svakog mudžtehida želi da on vjeruje da je istina ono do čega ga je njegov idžtihād doveo."⁴¹

Al-Ğaššās na osnovu brojnih kur'anskih tekstova dokazuje da je idžtihād dozvoljen. Prilikom komentara mnogih ajeta on kaže: "U ajetu je dokaz opravdanosti idžtihada i promišljanja o propisima vezanim za situacije", ili: "To je dokaz dozvoljenosti promišljanja o propisima vezanim za situacije", ili: "Pitanja na koja ukazuje ovaj ajet zahtijevaju razmatranje na osnovama analogije, idžtihada i promišljanja", ili slično ovim opaskama.⁴²

Al-Ğaššās ponekad pruža odgovor onima koji negiraju da je idžtihād dozvoljen. Prilikom komentarisanja riječi Uzvišenoga: *koje*

⁴¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 491.

⁴² Vidjeti npr. I, str. 489., 525., 610., 614-615., 632.; II, str. 111-112., 270.

prihvataste kao svjedoke (Al-Baqara, 282.), npr., kaže: "U sklopu onoga što smo naveli u vezi sa svjedocima i svjedočenjem kojim nas Allah obavezuje u ovom ajetu, uz koje nam nalaže pravičnost i poštenje prepoznatljive po preovlađujućem utisku, dokaz je neosnovanosti tvrdnji onih koji negiraju analogiju i idžtihad u propisima o kojima nema definicija niti konsenzusa, jer su krv, moral, imovina i srodstvo stvari na kojima počivaju potrebe vjere i ovoga svijeta. Allah je naložio svjedočenje svjedoka čije tajne ne znamo pa sudimo prema njihovom svjedočenju, preovlađujućem mišljenju i njihovom vanjskom izgledu, s tim što smatramo mogućom laž, pogrešku, krivotvorenje, zaboravnost i nehat. Time se ujedno potvrđuje opravdanost idžtihada i korištenje većinskog mišljenja u prosuđivanju o zbivanjima koja nisu precizno definisana i o kojima ne postoji puna saglasnost."⁴³

Iz upravo izložene Al-Ğaššāšove tvrdnje jasno je da je područje idžtihada ograničeno, a to su ona pitanja o "kojima nema jasnog šeriatskog teksta niti saglasnosti (*fi-mā lā našša fihi wa lā ittifāq*)". O tome se Al-Ğaššāš jasnije izrazio na nekim drugim mjestima u tefsiru, na kojima veli: "Idžtihad je opravdan samo uz pitanja i situacije u vezi sa kojima nema jasnog teksta (*našs*), jer ako postoji jasan tekst, onda nema mjesta ni promišljanju ni idžtihadu." Potkrjepljivanje ove tvrdnje primjerima prethodilo je u razmatranju drugoga temeljnog principa Al-Ğaššāšove metodologije kad smo govorili o mjestu razuma u njegovom tefsiru, što bi bilo uputno pronaći i pogledati.

Dakle, Al-Ğaššāš je smatrao da je idžtihad bio dozvoljen čak i za života Vjerovjesnika (s.a.v.s.). Naveo je dokaze o uvjetima u kojima se to nedvojbeno moglo potvrditi. Tako u sklopu komentara riječi Uzvišenoga: *A ako se u nečemu ne slažete, obratite se Allahu i Poslaniku* (Al-Nisā', 59.) veli: "Ako bi neko rekao: 'Pošto su ashabi o propisu ovog ajeta i onom oko čega su se sporili razgovarali u prisustvu Poslanika (s.a.v.s.), a budući da je poznato da im nije bilo dopušteno da u prisustvu Poslanika (s.a.v.s.) u vezi sa propisom za neku situaciju koriste promišljanje i analogiju, već su od njega bespogovorno preuzimali i slijedili ga, potvrđuje se da se misli na upotrebu onog što je tekstom propisano, a da se odbaci promišljanje i idžtihad u onom za šta nema teksta', mi mu odgovaramo: 'To je pogrešno; i to zato što je idžtihad i sagledavanje situacije po analogiji bilo dozvoljeno i za života Poslanika (s.a.v.s.), i to u dva slučaja, dok u jednom slučaju to nije bilo dozvoljeno. Što se tiče situacija u kojima je idžtihad bio dozvoljen za života Poslanika (s.a.v.s.), jedna je u odsustvu Poslanika (s.a.v.s.), kao

⁴³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 616-617.

kad je Poslanik (s.a.v.s.) ovlastio Mu'āda prilikom odašiljanja u Jemen kao svog izaslanika, pa ga je pitao: 'Kako ćeš suditi ako budeš u situaciji da presuđuješ?' Odgovorio je: 'Sudit ću prema Allahovoj Knjizi.' Dalje je Poslanik (s.a.v.s.) pitao: 'Šta ako ne nađeš u Allahovoj Knjizi?' Odgovorio je: 'Sudit ću prema sunnetu Allahovog Poslanika.' Poslanik (s.a.v.s.) je i dalje pitao: 'Šta ako ne nađeš ni u Allahovoj Knjizi ni u sunnetu Allahovog Poslanika?' Odgovorio je: 'Promislit ću (tj. pribjeći ću idžtihadu)'. Priča se da ga je Poslanik (s.a.v.s.) rukama potapšao po grudima i rekao: 'Hvala Allahu koji je obdario izaslanika Allahovog Poslanika onim čime može zadovoljiti Allahovog Poslanika.'⁴⁴

To je bila jedna od dvije situacije u kojoj je bio dopušten idžtihad za života Poslanika (s.a.v.s.). Druga situacija je ona u kojoj je Poslanik, u svom prisustvu, znao zapovjediti praktikovanje idžtihadu i analogno sagledavanje sličnih situacija, da bi bio siguran je li nešto baš tako trebalo, pa bi dotičnoga, ako pogriješi, prekinuo i kazao mu kako je trebalo. Tako im je dao do znanja da će idžtihad i promišljanje u prosudbi o situacijama biti potrebno nakon njegove smrti. Ovakav idžtihad je i za njegovog života bio opravdan prema uvjerenjima 'Abd al-Baqija koji je rekao: 'Kazao nam je Aslam ibn Sahl rekavši: Kazao nam je Muḥammad ibn Ḥālid ibn 'Abdillāh rekavši: Kazao mi je moj otac prenoseći od Ḥafṣa ibn Sulaymāna, a on od Kaṭīra ibn Šinzīra, a on od Abū al-'Āliye, a on od 'Uqbe ibn 'Āmira koji veli: 'Došla su Poslaniku dva čovjeka koji su se oko nečeg sporili', a on tad reče: 'Presudi im ti, 'Uqba!' Tad sam ja pitao: 'Kako da im ja sudim, a ti si tu?' Odgovorio je: 'Sudi! Ako pravedno presudiš, imat ćeš nagradu kao za deset dobrih djela, a ako pogriješiš, nagrada ti je kao za jedno dobro djelo.'⁴⁵ Poslanik je, dakle, dozvolio idžtihad u svom prisustvu na način koji smo izložili.

Poslanikova (s.a.v.s.) zapovijed Mu'ādu i 'Uqbi o idžtihadu, prema našem mišljenju, ima uporište u Kur'anu, a to su riječi Uzvišenoga: *A ako se u nečemu ne slažete, obratite se Allahu i Poslaniku* jer ako od Poslanika (s.a.v.s.) vidimo prosudbu saglasnu sa značenjem onoga što stoji u Kur'anu, uzimamo je kao prosudbu koja proističe iz Kur'ana a ne od Poslanika (s.a.v.s.), kao što je slučaj npr. s kažnjavanjem kradljivca i bludnika. Tvrdnja onog ko kaže da prosuđivanje na osnovu analogije nije bilo dopušteno za života Poslanika

⁴⁴ Prenose: Al-Tirmīdī (*Al-Sunan*, III, str. 607., Kitāb: *Al-Aḥkām*, Bāb: *Mā ḡā' fī al-qāḍī kayf yaqḍī*, br. 1.327.); Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, III, str. 303., Kitāb: *Al-Aqḍīya*, Bāb: *Iḡtīhād al-ru'y fī al-qāḍā'*, br. 3.592.); Aḥmad (*Musnad al-anṣār*, br. 21.084.).

⁴⁵ Ovaj hadis Al-Ġaṣṣāš citira prema svome lancu prenošenja. Uprkos znatnom naporu, nismo uspjeli pronaći izvor iz kojega ga Al-Ġaṣṣāš preuzima.

(s.a.v.s.), da je rješavanje sporova na osnovu Allahove Knjige i sunneta bilo tada obavezno, insistirajući na tome da se time željelo izbjegavanje sukoba mišljenja, tako što se prihvatalo ono što je definisano Kur'anom i sunnetom, neutemeljena je. Situacija u kojoj je idžtihad bio neopravdan za života Poslanika (s.a.v.s.) mogla je biti takva da se radilo o idžtihadu u Poslanikovom prisustvu na način da se propis primjenjuje uz nametanje svog mišljenja, ali postupkom i u okolnostima koje nisu saglasne s onim što smo predstavili. To bi bio idžtihad koji treba bezuvjetno odbaciti, jer prosuđivanje po njemu, doista, nije nikome dozvoljeno, a Allah najbolje zna."⁴⁶

Al-Ğaššās je smatrao da idžtihad Vjerovjesniku (s.a.v.s.) ne samo da je bio dopušten kao i drugima, već je on u tome bio pozvaniji s obzirom na prednosti njegovog posmatranja, znanja i mjerila promišljanja.⁴⁷ Polazeći od toga, Al-Ğaššās pruža odgovor onima koji negiraju da je idžtihad bio dozvoljen Poslaniku (s.a.v.s.). U sklopu komentara riječi Uzvišenoga: *Mi tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da ljudima sudiš onako kako ti Allah objavljuje. I ne budi branilac varalicama* (Al-Nisā', 105.) kaže: "U riječima Uzvišenoga: *da ljudima sudiš onako kako ti Allah objavljuje* neki, možda, traže dokaz da Vjerovjesnik (s.a.v.s.) nije ništa govorio na osnovama idžtihadu, da su sve njegove tvrdnje i postupci proisticali iz tekstova shodno onome što Allah (dž.š.) kaže: *On ne govori po hiru svome, to je samo Objava koja mu se obznanjuje* (Al-Nağm, 3-4.). Međutim, u ovim ajetima ne postoji dokaz da Vjerovjesnik (s.a.v.s.) nije ništa govorio na osnovama idžtihadu. To sa sigurnošću možemo ustvrditi po tome što je, nesumnjivo, sve što je proisteklo iz Vjerovjesnikovog (s.a.v.s.) idžtihadu bilo, zapravo, ono što mu je Allah predočio, poučio ga ili ga nadahnuo da tako postupi. U spomenutim ajetima, dakle, nema dokaza kojim se poriče Vjerovjesnikov (s.a.v.s.) idžtihad u prosuđivanju."⁴⁸

Al-Ğaššās je ovo kao i druga pitanja koja se tiču idžtihadu detaljno proučio u djelu *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, koje nudi potpunije uvide u tu problematiku.⁴⁹

7. Predaje pojedinaca (*aḥbār al-āḥād*)

Al-Ğaššās je stavove u tefsiru potkrjepljivao i predajama pojedinaca (*aḥbār al-āḥād*) tvrdeći da i one nameću obavezu da se po

⁴⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 266-267.

⁴⁷ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 25.

⁴⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 349-350.

⁴⁹ Vidjeti: *Al-Fuṣūl...*, IV, str. 273-372.

njima postupa u području izvođenja fikhskih propisa (*al-aḥkām al-fiqhiyya*), premda su nedovoljna u stvarima vjerovanja (*umūr al-ʿaqīda*). Razlog što su nedovoljna u stvarima vjerovanja je to što ona ne potvrđuju nesumnjivo znanje (*al-ʿilm al-yaqīnī*). Zato Al-Ġaṣṣāš predaje pojedinaca naziva "predajama prikraćenim za kvalitet s kojim bi mogla odgovoriti strogim zahtjevima nauke u onome što se tiče temeljnih pitanja vjere."⁵⁰ Naprijed smo, u sklopu osvrta na drugi temeljni princip njegove metodologije, kad smo govorili o njegovoj podjeli sunneta na dvije kvalitativne razine: onu koju prenosi veliki broj prenosilaca (*al-mutawātir*) i predaje pojedinaca (*aḥbār al-āḥād*), već iznosili primjere koji mogu ilustrirati kako je Al-Ġaṣṣāš prihvatao predaje pojedinaca u području fikha i praktičnih propisa.

Nama je ovdje posebno važno to što je Al-Ġaṣṣāš iznio nekoliko usulskih pravila koja se trebaju uzimati u obzir prilikom prihvatanja predaja pojedinaca u nekim oblastima. Ovdje ćemo izložiti ta pravila zadovoljavajući se sažetim komentarom uz njih, nastojeći da ukažemo na mjesta u Al-Ġaṣṣāšovom tefsiru na kojim su zastupljena.

Prvo pravilo. Ono se tiče pitanja derogiranja sadržaja Kur'ana predajom pojedinaca. Al-Ġaṣṣāš izričito kaže da to nije dozvoljeno. U vezi tim veli: "Nije dopušteno da se išta iz propisa Kur'ana dopunjava predajama pojedinaca."⁵¹ Na drugom mjestu je rekao: "Nije dozvoljeno da se kur'anski tekst ičim dopunjava osim onim što ga može derogirati."⁵² Razlog tome, prema našem mišljenju, jeste to što je autentičnost teksta Kur'ana u cijelosti potvrđena kategoričkim putem (*qatʿi al-tubūt*) dok to sa predajama pojedinaca nije slučaj.

Drugo pravilo. Ono je slično prvom, samo što se tiče vrednovanja dokaza uopće. Tu Al-Ġaṣṣāš tvrdi da se "mutevatir predaja ne treba upoređivati s predajama pojedinaca".⁵³ Razlog je to što su predaje pojedinaca nedovoljno pouzdane, a s nečim takvim nije opravdano upoređivati predaju koja je apodiktčki pouzdana.

Treće pravilo. Ono se odnosi na konkretizaciju općeg iskaza (*taḥṣiṣ al-ʿāmm*) na osnovu predaja pojedinaca. U vezi s tim Al-Ġaṣṣāš je podvukao dva važna stava: jedan je da "konkretizacija općeg propisa, u ajetu koji ima jasno (vidljivo) značenje, ne može biti utemeljena samo na predaji pojedinaca",⁵⁴ a drugi je da je "moguća konkretizacija općeg iskaza u nekom ajetu na osnovu predaje pojedinca ako formulacija

⁵⁰ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 122., 617.

⁵¹ *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 424-425., 427.

⁵² *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 421., 449.

⁵³ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 278-279.

⁵⁴ *Aḥkām al-Qurʾān*, II, str. 158.

pretpostavlja više značenja oko čijeg željenog smisla se prethodnici nisu usaglasili."⁵⁵

Četvrto pravilo. Ono se tiče pitanja koja su od općeg interesa (*mā ta'umm bihī al-balwā*). O tome Al-Ġaṣṣāš kaže: "Predaje pojedinaca su neprihvatljiva u pitanjima od općeg interesa."⁵⁶ Pozivajući se na to pravilo, Al-Ġaṣṣāš je pružio odgovor ši'ijama koji tvrde da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) lično odredio čovjeka koji ga je trebao naslijediti u predvođenju zajednice, ali su to ashabi prikrili (?). To je jedan precizan i izuzetno dobar odgovor, a interpretiran je u sklopu razmatranja prethodnoga temeljnog principa (pitanja islamskog vjerovanja) kad smo govorili o Al-Ġaṣṣāšovim odgovorima grupama koje imaju iskrivljena uvjerenja.

8. Pitanje vjerozakona onih koji su bili prije nas (*mas'ala šar' man qablanā*)

Al-Ġaṣṣāš je smatrao da je vjerozakon ranijih vjerovjesnika, koji su bili prije nas, punovažan i za nas, osim ako ga Uzvišeni Allah nije derogirao izrijeком na usta Svoga Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.) da bi bio pretočen u njegov (s.a.v.s.) vjerozakon, budući da Uzvišeni Allah u Svojoj Knjizi, nakon što je nabrojao neke od ranijih vjerovjesnika, kaže: *Njih je Allah uputio, zato slijedi njihov Pravi Put* (Al-An'ām, 90.).

Utemeljenost iznesenog stava Al-Ġaṣṣāš potkrjepljuje raznim kur'anskim tekstovima. Tako ga možemo vidjeti kako, u sklopu komentara riječi Uzvišenoga: *i sljedbenicima Indžila smo bili naredili da sude prema onome što je Allah objavio u njemu* (Al-Mā'idā, 47.), kaže: "U njima je dokaz da je ono iz vjerozakona ranijih vjerovjesnika što nije derogirano još punovažno, što znači da je pretočeno u vjerozakon Vjerovjesnika (s.a.v.s.), saglasno riječima Uzvišenoga: *i sljedbenicima Indžila smo bili naredili da sude prema onome što je Allah objavio u njemu*. Sasvim jasno je da se naredbom o slijedenju onoga što je Allah objavio u Indžilu nije željelo ništa drugo nego da slijede Muhammeda (s.a.v.s.) zato što je Indžil postao i njegov vjerozakon i što sljedbenici, ukoliko iz Indžila slijede ono po čemu se razilaze s Vjerovjesnikom (s.a.v.s.), utoliko ga ne slijede te su zato krivovjernici. Time se potvrđuje da im je naredeno da se pridržavaju propisa tog vjerozakona, s razumijevanjem da su postale vjerozakon Vjerovjesnika (s.a.v.s.)."⁵⁷

⁵⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 447.

⁵⁶ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 449., kao i I, str. 246-247.

⁵⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 552.

Kao dokaz je iskoristio i riječi Uzvišenog Allaha: *A otkud da oni traže od tebe da im sudiš kad imaju Tevrat, u kome su Allahovi propisi? Oni ni poslije presude tvoje ne bi bili zadovoljni, jer nisu nikakvi vjernici* (Al-Mā'ida, 43.), uz čiji komentar kaže: "To znači da Allah najbolje zna 'to u čemu traže da im ti sudiš'. U vezi s tim se kaže: Tražili su da im on presudi kaznu za dvoje koji su počinili blud, zatim, prema nekim predajama, da presudi u vezi s krvnom osvjetom između plemena Benu Kurejza i Benu Nadir. Allah je Poslanika obavijestio da ga ne pozivaju da im presudi zato što priznaju njegovo poslanstvo, već da bi dobili olakšice. Zato Allah kaže: *jer nisu nikakvi vjernici*, što znači da oni ne vjeruju u Vjerovjesnikovu prosudbu. Allah Vjerovjesniku ukazuje da mu ne priznaju poslanstvo jer ne odustaju od onog u šta vjeruju odbacujući i Allahov zakon iznesen u Tevratu. Zato Vjerovjesnik treba pretpostaviti, da oni, samim tim što traže propis mimo Allahovo propisa s kojim nisu zadovoljni, da su time krivovjernici, a nikako vjernici. Riječi Uzvišenoga: *kad imaju Tevrat, u kome su Allahovi propisi* dokazuju da propisi iz Tevrata vezani za sve oko čega se spore nisu bili derogirani te da su oni poslanstvom Vjerovjesnika (s.a.v.s.) postali i naš vjerezakon koji nije derogiran, jer, da je derogiran, za njega se nakon derogiranja ne bi moglo reći da je Allahov propis, kao što se ne može reći da je Allahov propis dozvoljavanje vina i zabranjivanje subote. Ovo dokazuje da su vjerezakoni ranijih vjerovjesnika koji su bili prije nas za nas obavezujući ako nisu derogirani, da su Allahovi propisi koji su postali punovažni s Vjerovjesnikovim (s.a.v.s.) poslanstvom. Od Al-Ḥasana se prenosi da se u vezi s riječima Uzvišenoga: *u kome su Allahovi propisi* pretpostavlja da govore o kazni propisanoj za blud. Qatāda veli da se riječi: *u kome su Allahovi propisi* odnose na odmazdu u pitanju ubistva (*al-qawad*), jer su se i oko toga sporili. Zato je moguće da su tražili da im Vjerovjesnik presudi u jednom i drugom, kaznu za blud i odmazdu."⁵⁸

Slične naravi je i potkrjepljivanje riječima Uzvišenoga: *Reci: O sljedbenici Knjige, vi niste nikakve vjere ako se ne budete pridržavali Tevrata i Indžila i onoga što vam objavljuje Gospodar vaš* (Al-Mā'ida, 68.), o kojima kaže: "U njima je zapovijed sljedbenicima nebeskih Knjiga da postupaju prema Tevratu i Indžilu, jer njihov ispravan put je postupanje po tim Knjigama i po onome šta sadrži Kur'an. Riječi Uzvišenoga: *i onoga što vam objavljuje Gospodar vaš* istina su koja govori da se time želi ono što je Allah objavio Svome Poslaniku, o čemu im Uzvišeni govori, premda se može pretpostaviti da se time misli i na ono što je Allah objavio njihovim precima u vrijeme ranijih

⁵⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 546-547.

vjerovjesnika. Riječi Uzvišenoga: *vi niste nikakve vjere*, prema tome, znače: *niste prave vjere* sve dok ne budete postupali po onom šta je u Tevratu, Indžilu i Kur'anu. U tome je dokaz da su vjerozakoni ranijih vjerovjesnika koji nisu derogirani s poslanstvom Vjerovjesnika (s.a.v.s.) sačuvani u propisima po kojima treba postupati, da su postali vjerozakon našeg Vjerovjesnika (s.a.v.s.), a da nije tako, ne bi bilo zapovijeđeno da se po njima postupa.

Ako bi neko rekao: 'Budući da je poznato da su mnogi vjerozakonski propisi ranijih poslanika derogirani sunnetom našeg Poslanika (s.a.v.s.), moguće je da je ovaj ajet objavljen nakon derogiranja mnogih propisa, da ima smisao samo zapovijedi da se vjeruje u ono što Tevrat i Indžil kažu o svojstvima Vjerovjesnika (s.a.v.s.) i njegovom poslanstvu, slično nadnaravnosti Kur'ana koja potvrđuje njegovu istinitost. Ako se u ajetu iznosi to značenje, onda on ne potvrđuje pravosnažnost propisa vjerozakona ranijih vjerovjesnika.' Mi na to odgovaramo: 'Moguće je da je ajet objavljen prije derogiranja propisa vjerozakona ranijih vjerovjesnika, pa u tom slučaju sadrži zapovijed o primjeni i obavijest o pravosnažnosti tih propisa, a moguće je da je objavljen nakon derogiranja mnogih propisa. Ako je tako, propisi koji nisu derogirani pravosnažni su, kao što se primjenjuju neki opći propisi za koje nema dokaza da su specificirani i kao što se primjenjuju raniji vjerozakoni u vezi sa svojstvima Vjerovjesnika (s.a.v.s.) koji ne podliježu derogiranju, te kada su u pitanju zdravorazumski zaključci. Ajet nije lišen dokaza o punovažnosti propisa ranijih vjerozakona koji nisu derogirani te su postali vjerozakon našeg Vjerovjesnika (s.a.v.s.).'⁵⁹

Postoje i drugi kur'anski tekstovi pomoću kojih Al-Ğaššās dokazuje ispravnost onoga šta je ustanovio.⁶⁰ Ovo pitanje je zahvatao i u djelu *Al-Fuṣūl*.⁶¹

9. Razna usulska pravila (*qawā'id uṣūliyya mutafarriqa*)

Al-Ğaššās u tefsiru ističe brojna važna pravila kojih se pridržavao i na koja se pozivao prilikom razmatranja fikhskih problema, bilo da su se ticala metoda izvođenja propisa, zasnovanog na detaljnom tumačenju značenja kur'anskog izriječka, ili odbrane pred napadima na naučavanje njegovog mezheba. Kad se pozivao na ta pravila, uglavnom nije duljio već ih je ukratko isticao, da bi pažnju obratio fikskim propisima utemeljenim na navedenim pravilima. Na stranicama koje slijede ukratko

⁵⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 562-563.

⁶⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 165.; II, str. 549.; III, str. 35.

⁶¹ *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, III, str. 19-28.

ćemo iznijeti tumačenje pravila zastupljenih na različitim mjestima u njegovom tefsiru.

"Teškoća zahtijeva olakšicu (*al-mašaqqa tağlib al-taysir*)"

Ovo pravilo potvrđuje riječima Uzvišenog Allaha: *Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate* (Al-Baqara, 185.), o kojima kaže: "Ovaj ajet je dokaz da se čovjek ne obavezuje onim što mu šteti, što ga izlaže teškom naporu, uzrokuje mu bolest ili postojeću bolest pogoršava. Ne obavezuje se time, jer je u suprotnosti s olakšanjem kao kad se radi o nekome ko ima snage krenuti na hadž pješice, ali nema prevoznog sredstva. Ajet dokazuje da takav čovjek nije obavezan, zato što je to u suprotnosti s olakšanjem. To je dokaz i da onaj ko napravi propust odlažući napošćavanje ramazanskog posta, sve dok ne dođe slijedeći ramazan, ne treba davati *otkupninu* (*fidya*), zato što bi time bila potvrđena teškoća, a negirano olakšanje. To dokazuje i da su ostale *dužnosti* (*furūd*) i *dobrovoljna dobra djela* (*nawāfil*) zapovijedene ili dozvoljene pod uvjetom da to ne uzrokuje veliku teškoću. On dokazuje i da se propušteni dani ramazana mogu napostiti razdvojeno budući da je u njemu ono što je istaknuto postavljeno nakon riječi: *neka isti broj dana naposti* (Al-Baqara, 185.), što se potvrđuje na dva načina: jedan se ogleda u riječima Uzvišenoga: *Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate*, koje omogućavaju čovjeku da bira kad će ispuniti obaveze, a drugi je da je razdvojeno napošćavanje bliže principu olakšavanja i dalje od teškoće. Time se negira i uzastopnost u napošćavanju, budući da ona podrazumijeva teškoću a ujedno se ukazuje i na neutemeljenost stava onih koji insistiraju na tome da se propuštene dužnosti odmah i bez odlaganja moraju nadoknaditi, jer oni time negiraju princip olakšavanja." Nakon što je naveo fikhske propise vezane uz ovo pravilo, Al-Ğaššās se na isto pravilo pozvao i prilikom odgovora džebrijama koji su tvrdili da je Allah svoje robove obavezao onim što ne mogu podnijeti.⁶²

Navedeno pravilo potvrđuje i riječima Uzvišenog Allaha: *Allah ne želi da vam pričini poteškoće, već želi da vas učini čistim i da vam blagodat Svoju upotpuni, da biste bili zahvalni* (Al-Māida, 6.), kad veli: "Ako su teškoće tjeskoba, a Allah ističe da nam ne želi tjeskobu, vidljivim značenjima riječi nam poručuje da nam ne želi tjeskobu, već komotnost u svemu u čemu se međusobno razlikuju propisi iz Objave.

⁶² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 270-271.

Onaj ko tvrdi da nam je namijenjena poteškoća i tjeskoba, u to se može razuvjeriti na osnovama vidljivog značenja ajeta."⁶³

"Ako se susteknu razlog za zabranu i razlog za dozvolu, uvažiti će se propis vezan za zabranu, a ne za dozvolu (*idā iğtama 'sabab al-ḥaẓr wa al-ibāḥa kān al-ḥukm li al-ḥaẓr dūn al-ibāḥa*)"

Značaj ovog pravila dolazi do izražaja kad se pojave oprečna kazivanja o nekom pitanju tako što neka predviđaju zabranu, a neka dozvolu. U takvim prilikama, kako je utvrdio Al-Ğaṣṣās, prednost imaju kazivanja koja predviđaju zabranu. U vezi s tim Al-Ğaṣṣās kaže: "Kad se pojave dva kazivanja o jednom pitanju tako što jedno dopušta, a drugo zabranjuje, kazivanje koje zabranjuje je preče zato što se zabrana nesumnjivo pojavila kasnije budući da je polazište bilo dopuštenost, a zabrana je uslijedila naknadno."⁶⁴

Na ovo pravilo se pozivao na brojnim mjestima u tefsiru kao što pokazuje primjer osvrta na suru *Al-Mā'ida* i izvođenja nekih propisa o lovu i određivanju vrijednosti ukradene imovine zbog koje kradljivca treba kazniti.⁶⁵ Na ovo pravilo se pozivao i u osvrtu na suru *Al-An'ām* prilikom razmatranja pitanja jedenja mesa guštera.⁶⁶

"Kad se propis tiče nekog svojstva, prestankom svojstva prestaje i odredba (*al-ḥukm idā kān mu 'allaqan bi šifa fa zālat al-šifa zāl al-ḥukm*)"

Al-Ğaṣṣās je ovo pravilo istaknuo prilikom komentarisanja riječi Uzvišenog Allaha: *A kad je Ibrahima Gospodar njegov s nekoliko zapovijedi u iskušenje stavio pa ih on izvršio, Allah je rekao: "Učiniću da ti budeš ljudima u vjeri uzor." "I neke moje potomke", zamoli on. "Obećanje Moje neće obuhvatiti zločinitelje", kaza On* (Al-Baqara, 124.). Pozvao se na njega prilikom pružanja odgovora na neke tvrdnje ši'ija rekavši: "S ovim ajetom neke glupce rafidiye (tj. ši'ije, budući da je i to jedan od njihovih naziva) riječima Uzvišenoga: *Obećanje moje neće obuhvatiti nevjernike*, potkrepljuju prigovore Abū Bakrovom (r.a.) i 'Umarovom (r.a.) predvodništvu (*imāma*), jer su u predislamskom dobu, dok su još bili mnogobošci, bili zločinitelji. To je, međutim, besmislica, jer se takvo svojstvo može pripisati samo onome ko u tome ustrajava. Kad se radi o nekom ko se pokajao, takvo svojstvo ga više ne karakteriše i neutemeljeno je na njemu zasnivati prosudbu. Zločinstvo kao svojstvo je pokušeno i pripisuje se onome ko je ustrajan u njemu. Ako čovjek prestane biti takav, opisivanje po takvom svojstvu je neutemeljeno. Zato je besmislena i

⁶³ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 490.

⁶⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 25-26.

⁶⁵ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 382-384., 520-522.

⁶⁶ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 25-26.

prosudba kojom bi se poricalo obuhvatanje obećanjem spomenutim u riječima Uzvišenoga: "*Obećanje moje neće obuhvatiti zločinitelje.*" Nije li jasno da su riječi Uzvišenoga: *I ne držite stranu onih koji nepravedno postupaju* (Hūd, 113.) zabrana odobravanja zločiniteljima onoga što čine. Slično se riječima Uzvišenoga: *Nema razloga da se išta prigovara onima koji čine dobra djela* (Al-Tawba, 91.) daje podrška onima koji čine dobro djelo. Na sličan način se ni riječima Uzvišenoga: *Obećanje Moje neće obuhvatiti zločinitelje* ne poriče obuhvatanje obećanjem onoga ko se zbog toga pokajao. On se u tom slučaju ne naziva zločiniteljem kao što se krivovjernikom ne naziva onaj ko se zbog krivovjersva pokajao, niti se grješnikom naziva onaj ko se zbog grijeha pokajao, već se samo kaže: Bio je krivovjernik; Bio je grješnik; Bio je zločinitelj. Uzvišeni je rekao: "*Obećanje Moje neće obuhvatiti zločinitelje*", izuzimajući Svoje obećanje samo u odnosu na one koji su označeni svojom *zločinjenja*, na koje se svojstvo odnosi zbog ustrajavanja u njemu."⁶⁷

"Kad propisi nađu logičku primjenu u nekoj situaciji, postaju punovažni i u sličnim situacijama (*idā 'uqilat al-aḥkām bi ma 'ānin fa ḥayt wuḡidat fa al-ḥukm ṭabit*)"

Ovo pravilo je ukratko izložio prilikom komentarisanja riječi Uzvišenog Allaha: *A kada one (robinje) kao udate počine blud, neka se kazne polovicom kazne propisane za slobodne žene* (Al-Nisā', 25.) obrativši pažnju kazni za roba koji je počinio blud. U vezi s tim je rekao: "Allah je robinji, ako počini blud, namijenio polovinu kazne namijenjene slobodnoj ženi, a primjer robinje nameće logički zaključak da se isto može primijeniti i na roba. Tako se i u riječima Uzvišenoga: *Oni koji okrive poštene žene* (Al-Nūr, 4.) posebno spominju poštene žene, a učenjaci propisom ovog ajeta obuhvataju i poštene muškarce, ako budu oklevetani, jer je smisao zabrane klevetanja poštene žene postojanje svojstava čestitosti, slobode i islama. Zato su o muškarcu prosudili sa smislom istim koji je vezan za ženu. To znači da propisi, kad nađu logičku primjenu u nekoj situaciji, postaju punovažni u sličnim situacijama sve dok ne dođe dokaz da se propis ograničava na neke konkretne slučajeve."⁶⁸

"Allahovo objašnjenje može biti na dva načina, po riječima i po smislu (*al-bayān min Allāh 'alā waḡhayn, aḥaduhumā bi al-naṣṣ wa al-āḥar bi al-dalāla*)"

Ovo pravilo je dotaknuo prilikom komentarisanja riječi Uzvišenoga: *Allah želi da vam objasni i da vas putevima kojima su išli oni prije vas*

⁶⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 87.

⁶⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 213.

uputi, i da vam oprostī, a Allah sve zna i mudar je (Al-Nisā', 26.), kojom prilikom je rekao: "To znači da Allah želi objasniti nam ono za čim osjećamo potrebu da znamo. Allahovo objašnjenje može biti na dva načina: jedan je riječima (eksplicitno), a drugi po smislu (implicitno). Ne može doći do bilo kakve pojave, sitne ili krupne, a da joj Allah nije definisao propis, bilo jasnom formulacijom ili po smislu. Ovaj ajet je sličan riječima Uzvišenoga: *a poslije, Mi smo dužni da ga pojasnimo* (Al-Qiyāma, 19.) i riječima: *To je objašnjenje svim ljudima* (Āli 'Imrān, 138.) kao i riječima: *U Knjizi Mi ništa nismo izostavili* (Al-An 'ām, 138.)."⁶⁹

Al-Ğaṣṣās je malo više svjetla na ovo pravilo upravio kad je govorio o načinu propisivanja vjerovazakonskih propisa rekavši: "Uzvišeni Allah propisivanje propisa iznosi nekad jasnom formulacijom, a nekad tako što se željeni smislo implicira iz neke druge formulacije, nekad ih iznosi riječima koje podrazumijevaju veći broj značenja, među kojima su neka istaknutija i važnija, a nekad i polisemnim riječima, koje sadrže različita značenja pomoću kojih se do željenog značenja dolazi posredstvom drugih. Svega toga ima u Kur'anu."⁷⁰

"Pojavni svijet počiva na prvobitnoj dopuštenosti i ništa se ne zabranjuje bez valjanog dokaza (*taqūm al-ašyā' 'ala al-ibāḥa al-aṣliyya fa lā yuḥarram šay'un illā mā qām dalīluhu*)"

Ovo pravilo Al-Ğaṣṣās ukratko spominje u sklopu komentara riječi Uzvišenoga: *Koji vam je Zemlju učinio posteljom, a nebo zdanjem, Koji s neba spušta kišu i čini da s njom rastu plodovi, hrana za vas* (Al-Baqara, 22.) potkrjepljujući ih brojnim formulacijama iz Kur'ana: "Riječi Uzvišenoga: *i čini da s njom rastu plodovi, hrana za vas*, slične su riječima: *On je za vas sve što postoji na Zemlji stvorio* (Al-Baqara, 29.) te riječima: *I daje vam da se koristite onim što je na nebesima i onim što je na Zemlji* (Al-Ğāfiya, 13.), zatim riječima: *Reci: Ko je zabranio Allahove ukrase, koje je On za robove Svoje stvorio, i ukusna jela* (Al-A'rāf, 32.), na osnovu kojih se, skupa, vidi da je sve iz pojavnog svijeta, a što se ne kosi s logikom, u svojoj osnovi dozvoljeno, te da se ništa ne zabranjuje bez valjanog dokaza."⁷¹

"Dozvoljeno je ono što je vjerska obaveza (*wāğib*) vezati za ono što je vjerom preporučeno (*mandūb*), i obratno (*yağūz 'aṭf al-wāğib 'alā al-nadb wa al-'aks ṣaḥīḥ*)"

Ovo pravilo je ukratko dotaknuo povodom riječi Uzvišenog Allaha: *I ženite se njima, s dopuštenjem vlasnika njihovih, i podajte im vjenčane*

⁶⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 214.

⁷⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 535.

⁷¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 32.

darove njihove (Al-Nisā', 25), gdje je Al-Ğaṣṣās rekao: "To dokazuje da je dopušteno vjersku obavezu (*wāğib*) vezati za ono što nije stroga vjerska dužnost (*lays bi al-farğ*), kao što se vidi na primjeru braka koji se samo preporučuje i davanja vjenčanog dara (*al-mahr*) koji je ustanovljen kao dužnost (*wāğib*). Slično stoji i u Njegovim riječima: *onda se ženite onim ženama koje su vam dopuštene* (Al-Nisā', 3.), nakon čega se kaže: *i draga srca ženama vjenčane darove njihove podajte* (Al-Nisā', 4.). Vezanje preporuke za dužnost se, pak, potvrđuje u Njegovim riječima: *Allah zahtijeva da se svačije pravo poštuje, dobro čini, i da se bližnjima udjeljuje* (Al-Naḥl, 90.), gdje je pravednost dužnost (*wāğib*), a dobročinstvo preporuka (*nadb*)."⁷²

"Što nije samo po sebi pravilo, treba ga saobraziti s drugim pravilima i po tome ga razumijevati (*mā lays bi aṣl fī nafsih fa wāğibun radduh ilā ġayrih min al-uṣūl*)"

Al-Ğaṣṣās se na ovo usulsko pravilo poziva prilikom traganja za željenim značenjem u sklopu komentaranja riječi Uzvišenoga: *ako se ne odrekne onaj koji odlučuje o sklapanju braka* (Al-Baqara, 237.) povodom kojih najprije navodi predaje sačuvane od prethodnika, gdje u nekima stoji da je muž *onaj koji odlučuje o sklapanju braka*, a u drugima da je to staratelj, da bi jasno istakao kako se ima u vidu muž, a ne staratelj. On to zaključuje kroz slijedeća zapazanja: "Riječi Uzvišenoga: *ako se ne odrekne onaj koji odlučuje o sklapanju braka* su manje jasne (*mutašābih*), zato što podrazumijevaju dva tumačenja koja su usvojili prethodnici. Zato je neophodno saobraziti ih s jasnim (*muḥkam*) riječima Uzvišenoga, a to su: *i draga srca ženama vjenčane darove njihove podajte, a ako vam one od svoje volje od toga što poklone, to s prijatnošću i ugodnošću uživajte* (Al-Nisā', 4.). Uzvišeni Allah u drugom ajetu kaže: *A ako hoćete da jednu ženu pustite, a drugom se oženite, i jednoj od njih ste dali mnogo blaga, ne oduzimajte ništa od toga* (Al-Nisā', 20.), a na drugom mjestu kaže: *A vama nije dopušteno da uzimate bilo šta od onoga što ste im darovali, osim ako se njih dvoje plaše da Allahove propise neće izvršavati* (Al-Baqara, 229.), a to su jasni ajeti u kojima nema pretpostavljanja značenja mimo onoga koje je izrečeno. Zato je neophodno saobražavanje manje jasnog ajeta s jasnim ajetom. Manje jasne u ovom slučaju su riječi Uzvišenoga: *odrekne onaj koji odlučuje o sklapanju braka*. Uzvišeni Allah je ljudima zapovijedio da manje jasne ajete saobražavaju s jasnim ajetima, da se klone slijeđenja manje jasnih ajeta bez oslonca na jasne ajete, istaknuvši: *Oni čija srca su pokvarena, željni smutnje i svog tumačenja, slijede one što su manje jasni* (Āli 'Imrān, 7.). Također, ako izriječ pretpostavlja više značenja, treba ga

⁷² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 213

dovesti u sklad s pravilom. Nema razilaženja oko toga da ocu nije dopušteno da nešto od njene imovine daruje mužu ili nekom drugom. Isto je i sa vjenčanim darom (*al-mahr*), jer je to njena imovina. Tvrdnja onoga ko to dovodi u vezu sa starateljem iskoračila je iz okvira pravila, jer niko nema pravo poklanjati tako stečenu imovinu. Pošto je tvrdnja takvih u suprotnosti s pravilom i krši ga, potrebno je smisao ovog ajeta usaglasiti, jer on nije sam za sebe pravilo usljed sadržavanja više smislova, a ono što samo po sebi nije pravilo treba saobraziti s nekim drugim pravilom i razumijevati ga po uzoru na njega."⁷³

* * *

U djelu *Aḥkām al-Qur'ān* ima i drugih usulskih pravila na koja se Al-Ğaṣṣās poziva prilikom razmatranja različitih fikhskih pitanja. Mi ćemo ih tek sumarno navesti zadovoljavajući se time što ćemo ukazati na njihova mjesta u djelu. Al-Ğaṣṣās ih je identifikovao kako slijedi:

"Ako Vjerovjesnik (s.a.v.s.) nešto nije praktikovao, ne znači da nam je to zabranjeno, osim u slučaju kada se o tome izjasnio;"⁷⁴

"Zapovijed u našem mezhebu podrazumijeva dužnost sve dok ne dođe dokaz da se radi o preporuci;"⁷⁵

"Sve što se zasniva na navici treba podvrgnuti promišljanju (*iğtihād*) i prevladavajućem mišljenju;"⁷⁶

"Općenita dozvola nakon zabrane znači dopuštenje, a ne obavezivanje ili preporuku;"⁷⁷

"Ako postoji spor u vezi sa smislom riječi oko toga da li negira početak ili završetak nečega, nije moguće da se time želi oboje zajedno zbog njihove suprotstavljenosti i nemogućnosti da oboje budu obuhvaćeni istom rječju;"⁷⁸

"Izgovaranje riječi *namaz*, ako se pojavi bez posebnog određenja, kao opis ili kao pojava, podrazumijeva propisane molitve kao stroge dužnosti;"⁷⁹

"Na svakom mjestu gdje se spominje olakšanje postoji dokaz mogućnosti izbora."⁸⁰

⁷³ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 533-534.

⁷⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 134.

⁷⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 519.; 555.

⁷⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 632.

⁷⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 277.

⁷⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 25.

⁷⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 28.

⁸⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 259.

Sedmi princip

OSLANJANJE NA POVODE OBJAVE¹

Uvod

Jedan od utvrđenih principa kod učenjaka je to da je Kur'an objavljen na dva načina. Dio Kur'ana je objavljen bez konkretnog povoda i sačinjava veći dio Allahove Knjige, a drugi je objavljen povodom neke situacije koja se zbila ili povodom nekog pitanja upućenog Poslaniku (s.a.v.s.) u periodu primanja Objave, a to je vrijeme od dvadeset tri godine.

Posljednji dio istražuje posebna disciplina o povodima objavljivanja Kur'ana (*asbāb nuzūl al-Qur'ān*). Poznavanje povoda i okolnosti vezanih za objavljivanje Allahove (dž.š.) Knjige pruža pomoć u dobrom razumijevanju i otkrivanju njenih poruka. Stoga su islamski učenjaci ustanovili potrebu da svako ko se upusti u komentarisanje Kur'ana mora posvetiti veliku pažnju povodima objave. O tome Ibn Daqīq al-ʿĪd² kaže: "Pronicanje u povod objavljivanja čvrst je put u razumijevanje časnog Kur'ana."³ Ibn Taymiyya⁴ je rekao: "Poznavanje

¹ Ova i slijedeća tema koja se odnosi na *kirāte/čitanja* Kur'ana mogle su biti uvrštene u prethodni (šesti) temeljni princip Al-Ġaṣṣāšove metodologije u tumačenju Kur'ana koji tretira usulska pitanja. Međutim, mi ih obrađujemo kao zasebne temeljne principe Al-Ġaṣṣāšove metodologije zbog njihove važnosti u tumačenju Kur'ana, kao i zbog pažnje koju Al-Ġaṣṣāš pridaje svakoj posebno. Uz to, treba podvući i činjenicu da su ovim temama u tefsirskoj literaturi posvećivana zasebna djela.

² Muḥammad ibn ʿAlī ibn Wahb ibn Muṭīʿ al-Quṣayrī, poznat kao Ibn Daqīq al-ʿĪd (umro 702/1302.) - znamenit učenjak i šeriatskopравни teoretičar. Autor je brojnih djela, a poznatija su: *Iḥkām al-aḥkām*, *Al-Imām bi aḥādīṭ al-aḥkām*, *Al-Imām fī ṣarḥ al-ilmām* i dr. (vidjeti: *Al-Aʿlām*, VI, str. 283.).

³ Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, I, str. 29.

⁴ Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn ʿAbd al-Salām al-Ḥarānī al-Dimašqī al-Ḥanbalī (661/1262-728/1327.) - šejhu'l-islam. Bio je istaknut u tefsiru i fikhu, veoma rječit, reformator, uzor drugim učenjacima. S manje od dvadeset godina je izdavao fetve i držao nastavu. Bio je pozvan u Egipat da izrekne neke fetve, a kad ih je izrekao, dopao je zatvora. Nakon toga je otputovao u Damask, gdje je, također, dopao zatvora, da bi u zatvoru i umro. U vezi s njegovim opusom, u djelu *Al-Durar* stoji da je imao preko 4.000 sveski, koje neki preračunavaju u 300 tomova. Poznata djela su mu: *Al-Siyāsa al-ṣarʿiyya*, *Al-Ġamʿ bayn al-ʿaql wa al-naql*, *Al-Futāwā*, *Minḥāğ al-sunna*, *Al-Furqān*

povoda objave pomaže razumijevanje ajeta, jer poznavanje povoda nudi saznanje o ishodu."⁵ Al-Wāḥidī,⁶ autor djela *Asbāb al-nuzūl*, tvrdi: "Nije moguće pravilno (pro)tumačiti jedan ajet ako se prije toga nemaju uvidi u povod njegove objave."⁷

Al-Šāṭibī⁸ je u djelu *Al-Muwāfaqāt* rekao: "Pronicanje u povode objavljivanja neophodno je onome ko želi spoznati prava značenja Kur'ana. Postoje dva dokaza za to:

Prvi dokaz. Poetika i tropika, pomoću kojih se proniče u *nadnaravnost* (i'ğāz) Kur'ana, povrh pronicanja u semantiku arapskog jezika, u svoj predmet uključuju i spoznavanje onog šta pretpostavljaju okolnosti: govornu situaciju, situaciju u kojoj se nalazi onaj ko govori i onaj kome se govori, ili ukupnu situaciju, jer se ista besjeda razlikuje u različitim situacijama, ovisno o naravima onih koji razgovaraju ili o nečemu drugom. Kao kad se, recimo, radi o postavljanju pitanja koje ima isti sastav riječi, a može dobijati različita značenja: potvrđivanje, kuđenje i sl., ili kao kad se radi zapovijedi koja može dobiti značenje dozvoljavanja, prijetnje, onemogućavanja i sl. Na ciljane značenja mogu ukazivati samo izvanjezička sredstva od kojih su najbitnija okolnosti i posebnosti stanja. Svaka situacija se ne može prenijeti, niti se svaka sličnost registruje i prenosi zajedno s prenesenim govorom. Ako neke sličnosti izmaknu prenošenju, govor neće biti skraćen ni u cijelosti niti djelimično. Pronicanje u povode objavljivanja otklanja teškoće ove vrste. Proučiti ih, nezaobilazan je zadatak. Spoznavanje povoda objave je, zapravo, spoznavanje onoga što nalaže situacija.

Drugi dokaz. On proizlazi iz naprijed navedenog, a to je da nepoznavanje povoda objave uzrokuje nejasnoće i teškoće. Poruka nečeg što je sasvim određeno, usljed nepoznavanja povoda, postaje opća dok ne prijeđe u nešto sasvim drugo. To može biti razlog nastanku spora. Šta to znači može pojasniti ono što Abū 'Ubayd prenosi od Ibrāhima al-Taymija koji je rekao: 'Jednog dana se 'Umar, r.a., osamio i počeo

bayn awliyā'illāh wa awliyā' al-šayṭān i dr. (vidjeti: *Al-Durar al-kāmina*, I, str. 144.; *Al-A 'lām*, I, str. 144.).

⁵ Al-Suyūṭī, op. cit. str. 29-30.

⁶ 'Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad, Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī (umro 468/1075.) - mufessir i filolog. Autor je tri djela iz tefsira: *Al-Basiṭ*, *Al-Wasiṭ* i *Al-Waḡiz*, zatim djela *Asbāb al-nuzūl*, Šarḥ Diwān al-Mutanabbī (vidjeti: *Al-Nuḡūm al-zāhira*, Dār al-kutub al-Miṣriyya, V, str. 104.; *Al-A 'lām*, IV, str. 255.).

⁷ Al-Wāḥidī, *Asbāb al-nuzūl*, str. 3.

⁸ Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Ġarnāṭī, poznat kao Al-Šāṭibī (umro 790/1388.) - učenjak usula i hafiz iz Granade (Španija). Bio je istaknut fakih malikijskog mezheba. Poznata djela su mu: *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šari'a*, *Al-I'tiṣām* (o osnovama fikha), *Uṣūl al-naḥw*, *Šarḥ al-Alfiyya* (vidjeti: *Al-A 'lām*, I, str. 75.).

ragovarati sam sa sobom: 'Kako se može razilaziti ova zajednica, a Vjerovjesnik joj je jedan i Kibla jedna?' Čuo ga je Ibn 'Abbās i na to reagovao: 'Vođo pravovjernih, nama je Kur'an objavljen. Dok smo ga čitali, znali smo zašto je šta objavljeno. Nakon nas će doći generacije koje će čitati Kur'an, a neće znati zašto je šta objavljeno. Oko toga će im se javljati namisli. Čim se pojavi neko mišljenje, odmah za njim dolazi razmimoilaženje, a ako se mimoiđu, i sukobit će se.' 'Umar se naljutio. Zamolio je Ibn 'Abbāsa da ušuti i on je otišao. Tada se 'Umar zapitao o tome šta mu je Ibn 'Abbās rekao. Pozvao ga je i rekao mu : 'Ponovi mi ono što si rekao!' Kad mu je ponovio, 'Umar je sve shvatio i to mu se dopalo."

Al-Šāṭibī dalje kaže: "Ono što je rekao je tačno. To dodatno pojašnjava slijedeći primjer: Ibn Wahb prenosi od Bukayra koji je rekao da je pitao Nāfi'a: 'Kakav je Ibn 'Umarov stav o Harurijama?'⁹ Odgovorio je: 'Gleda ih kao najgora Allahova stvorenja. Okreću se ajetima koji se odnose na nevjernike tako što ih primjenjuju na muslimane!' Ovo je smisao *mišljenja* na koji je upozorio Ibn 'Abbās, a ono započinje od nepoznavanja značenja s kojima je objavljen Kur'an."¹⁰

Zbog toga je nepoznavanje povoda objave ljude dovodilo u nedoumicu pa su ajete razumijevali na neodgovarajući način ne uviđajući Božansku mudrost u njihovom objavljivanju, kao što se, po onom kako prenose autori dvaju *Al-Šaḥiḥa*, desilo Marwānu ibn al-Ḥakamu kad je riječi Uzvišenoga: *Ne misli nikako da će oni koje veseli ono što rade i kojima je drago da budu pohvaljeni i za ono što nisu učinili - nikako ne misli da će se kasnije spasiti* (Āl 'Imrān, 188.), razumio da su prijetnja vjernicima, pa je svom vrataru rekao: "Ibn Rabī'e, idi Ibn 'Abbāsu i reci mu: 'Svaki čovjek se raduje onome što mu je darovano a, također, drago mu je da bude pohvaljen i za ono što nije uradio – da li to znači da ćemo svi biti kažnjeni?'" Ibn 'Abbās mu je na to odgovorio: 'Ništa vi nemate s tim. Vjerovjesnik (s.a.v.s.) obraćao se jevrejima i nešto ih pitao, a oni su ga prevarili odgovorivši drugačije nego što jeste. Pretvarali su se da zaslužuju da im Vjerovjesnik zahvali za ono što su mu rekli. Obradovali su se onim što su postigli prevaram.' Tada je Ibn 'Abbās proučio: *A kad je Allah uzeo obavezu od onih kojima je knjiga data* (Āli 'Imrān, 187.) dok nije sitgao do: ... *oni koje veseli ono što rade i kojima je drago da budu pohvaljeni i za ono što nisu*

⁹ Haridžije - raskolnici, nazvani i *harurijama* po mjestu na kojem se halifa 'Ali borio protiv njih.

¹⁰ Al-Šāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fi uṣūl al-šarī'a*, III, str. 347-348.

učinili."¹¹ Iz ove predaje je jasno da nejasnoće prestaju samo ako se znaju povodi objave ajeta.

U Kur'anu ima mnogo i drugih tekstova čije poruke čovjek ne može razumjeti bez poznavanja povoda objave. Kad čita riječi Uzvišenoga: *O vjernici, kad vam vjernice kao muhadžirke dođu, ispitajte ih, a Allah dobro zna kakvo je vjerovanje njihovo, pa ako se uvjerite da su vjernice, onda ih ne vraćajte nevjernicima: one njima nisu dopuštene, niti su oni njima dopušteni, a njima dajte ono što su potrošili* (Al-Mumtaḥina, 10.) i ajet koji za njim slijedi: *A ako neka od žena vaših nevjernicima umakne, ako vi poslije u borbu s njima stupite, onda onima čije su žene umakle, vjenčane darove koje su im dali namirite. Bojte se Allaha u koga vjerujete* (Al-Mumtaḥina, 11.), čitalac ih ne može razumjeti ako ne zna povod i vrijeme njihovog objavljivanja, ako ne zna da su objavljeni nakon Mirovnog sporazuma na Hudejbiji, ako ne zna koji posebni uvjeti su potpisani u slučaju da neko Poslaniku pride kao musliman, a treba ga vratiti Kurejšijama, treba li to primjenjivati i na žene, ili ne treba!? Ova dva ajeta su objavljena u vezi s tim, a govore da vjernice treba izuzeti iz uvjeta Mirovnog sporazuma na Hudejbiji nakon što ih se ispita i utvrdi da su vjernice. Stoga je potrebno poznavanje povoda objave.¹²

Učenjaci su raspravljali o načinu spoznavanja povoda objave. Al-Wāḥidi o tome u predgovoru djelu *Asbāḥ nuḣūl al-Qur'ān* kaže: "Nije dopušteno govoriti o povodima objavljivanja Knjige osim na osnovama predaje (*riwāya*) od onih koji su bili svjedoci objavljivanja, koji znaju povode." Muḥammad ibn Sirīn je rekao: "Pitao sam 'Ubaydu al-Sulaymānija o jednom ajetu iz Kur'ana, a on mi je odgovorio: 'Boj se Allaha i pravo govori! Otišli su oni koji su znali povode objave Kur'ana.'"¹³

Ovdje želimo ukratko ukazati na dvije važne stvari tijesno povezane s povodima objave, a to su:

a) Rekli smo da je jedini pravi put u spoznavanje povoda objave pouzdana predaja od onih koji su bili prisutni i svjedočili o situaciji u kojoj je neki ajet objavljen. Ovo ne znači da se svaka pojedina riječ iz pouzdane predaje koja obrazlaže povod objavljivanja može uvijek smatrati određenjem, već formulacije u predaji mogu biti jasne, a može

¹¹ Ovu predaju bilježe: Al-Buḥārī (*Al-Ṣaḥīḥ*, VII, str. 166., Kitāb: *Tafsīr al-Qur'ān*, Bāb: *Lā taḥsabann alladīna yafrahūn bi mā ataw*, br. 3.966.); Muslim (*Al-Ṣaḥīḥ*, XVII, str. 267., Kitāb: *Ṣifāt al-munāfiqīn wa aḥkamuhum*, br. 2.778.); Aḥmad (*Musnad Bani Hāšim*, br. 2.577.); Al-Suyūṭī (*Al-Itqān*, I, str. 29.).

¹² Vidjeti: Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayf nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-‘aẓīm*, str. 249.

¹³ Al-Wāḥidi, op. cit. str. 3-4.

biti i onih koje se tiču nekoga drugog povoda. Ako prenosilac povod jasno naznači riječima: "Povod objavljivanja ovog ajeta je to i to", ili ako upotrijebi sljedstveni veznik *pa* (*fa*) priključivši ga riječima interpretiranja objavljivanja, nakon navođenja nekog događaja i spominjanja nekog pitanja postavljenog Poslaniku (s.a.v.s.), *pa* kaže: "Dogodilo se to i to", ili "Upitan je Poslanik (s.a.v.s.) o tome i tome, *pa* (*fa*) je objavljen ajet taj i taj", to je onda jasna formulacija uzročnosti. A ako se, pak, kazivanje ograniči na: "Ovaj ajet je objavljen u vezi s tim i tim", takva formulacija, pored uzročnosti, pretpostavlja i nešto drugo, a to su mogući propisi koje ajet u sebi sadrži.¹⁴ O tome Al-Zarkaši kaže: "Iz praktične navike ashaba i tabi'ina da kažu: 'Ovaj ajet je objavljen u vezi s tim i tim', znalo se da se time želi reći da taj ajet obuhvata dati propis, a ne da je to bio povod njegovom objavljivanju. Neki muhaddisi su ovo uzimali kao *marfū'* predaju koja doseže do Poslanika (s.a.v.s.), što se vidi iz Ibn 'Umarovog komentara riječi Uzvišenoga: *Žene vaše su njive vaše* (Al-Baqara, 223.). Dotle, Aḥmad, pa ni Muslim i neki drugi to nisu tretirali kao *marfū'* predaju, već kao ono za šta se kaže na osnovu tumačenja (*ta'wīl*), jer je to nešto iz domena traženja uporišta nekom propisu u datom ajetu (*al-istidlāl*), a ne iz domena kazivanja o tome šta se desilo."¹⁵

b) Istaknuti učenjaci u području usulske znanosti ustanovili su važno pravilo u vezi s povodima objave. To pravilo glasi: U razumijevanju poruke Kur'ana prednost se daje općenitosti kur'anskog teksta, a ne konkretnosti povoda (*al-'ibra bi 'umūm al-lafẓ lā bi ḥuṣūṣ al-sabab*). Ovakav stav zastupa većina islamskih učenjaka (*al-ḡumhūr*),¹⁶ jer jedan opći kur'anski iskaz objavljen s nekim posebnim povodom, sam po sebi, pored osoba označenih tim povodom, obuhvata i osobe koje nemaju ništa s tim povodom, jer nije opravdano da kur'anski iskazi s općom namjenom budu upućeni samo pojedinoj osobi.

Šejhu-l-islam Ibn Taymiyya kaže: "U vezi s povodima objave često se kaže: 'Ovaj ajet je objavljen u vezi s tim', naročito kad se radi o jednoj osobi (ili grupi) koja je bila razlog objavljivanja nekog teksta, kao kad tvrde da je ajet o specifičnom puštanju žene (*al-ẓihār*) objavljen u vezi sa ženom Ṭabita ibn Qaysa, da je ajet o nasljedstvu daljnje rodbine (*al-kalāla*) objavljen u vezi s Ğābirom ibn 'Abdillāhom, da su npr. riječi Uzvišenoga: ... *i sudi im* (Al-Mā'ida, 49.) objavljene u vezi s plemenima

¹⁴ Vidjeti: Šubḥi al-Šāliḥ, *Mabāḥiṭ fī 'ulūm al-Qur'ān*, str. 141-142.

¹⁵ Vidjeti: Al-Zarkaši, *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, I, str. 31-32. Isto navodi Al-Suyūṭi (*Al-Itqān*, I, str. 32.).

¹⁶ Vidjeti: Šubḥi al-Šāliḥ, op. cit. str. 158.

Benū Qurayẓa i Al-Naḍīr, te slični ajeti za koje kažu da su objavljeni u vezi s nekim licem ili grupom nevjernika u Mekki, ili nekom grupom jevreja, kršćana ili muslimana. Kad se to kaže, apsolutno se ne misli na to da se propisi tih ajeta odnose samo i jedino na naznačene osobe. To je nešto što ne može pomisliti nijedan vjernik, niti bilo ko razuman. Ukoliko se neki spore oko općeg iskaza objavljenog u vezi s nekim povodom, oko toga koliko je specifičan samo datom povodu, niko neće reći da se univerzalne poruke Allahove Knjige i Poslanikovog sunneta tiču samo neke osobe, već je svrha onoga što se kaže da obuhvati sve što ima osobine slične toj osobi, obuhvatajući sve što nalikuje datom opisu i situaciji. Općenitost kur'anskog iskaza (*al-'umūm*) ne može se svoditi samo na pojedince koji su bili povod objavljivanja ajeta sa takvim formama. Ajet koji je imao neki konkretan povod, ukoliko je po svojoj naravi zapovijed (*al-amr*) ili zabrana (*al-naḥy*), obuhvata aktera/aktere tog povoda, ali i aktere sličnih situacija. Isti je slučaj ako se radi i o predikaciji (*al-ḥabar*), s kojom se hvali ili kudi; takav povod obuhvata konkretnu osobu, ali i sve druge osobe sa sličnim osobinama."¹⁷

Nakon ovih kratkih uvodnih napomena vezanih za predmet discipline o povodima objave, prelazimo na razmatranje njene primjene u Al-Ğaššāšovoj metodologiji.

Povodi objave (*asbab al-nuzul*) u Al-Ğaššāšovom tefsiru

Al-Ğaššāš je prilikom komentaranja brojnih ajeta u svom djelu pokazivao zanimanje za predmet povoda objave tražeći u tome pomoć prilikom iznalaženja vlastitog određenja naspram nekih fikhskih pitanja i propisa. Iznimno široko znanje iz nauke o hadisu i predaji omogućilo mu je da se poduhvati tog zadatka s uvjerenjem da se predmet povoda objave najneposrednije tiče hadiske nauke i dobrog poznavanja predaje budući da se, kako je naprijed nagoviješteno, ne može govoriti o povodima objave Kur'ana osim na osnovama prenošenja i slušanja od onih koji su bili svjedoci objavljivanja i koji poznaju situacije u kojima je objavljen Kur'an.

Upravo to je Al-Ğaššāš podvukao kad je rekao: "Poznavanje hronologije objavljivanja ajeta ne dokučuje se putem razuma već samo putem predaje."¹⁸ Na drugom mjestu je istaknuo da, kad se radi o nekom ajetu koji je imao poseban povod objavljivanja, razum nema mjesta da

¹⁷ Vidjeti: Al-Suyūṭī, op. cit. I, str. 31.

¹⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 543.

išta pretražuje, jer se povod sastoji iz spleta okolnosti koje su potvrdili Vjerovjesnikovi drugovi, koji su živjeli u vrijeme objave.¹⁹

Otuda je u Al-Ğaššāšovom djelu tako mnogo osvrtnja na povode objave. Na brojnim mjestima možemo vidjeti kako, koristeći svoje posebne lance prenošenja, navodi predaje koje govore o povodima objave (*asbāb al-nuzūl*), a mi ćemo se zadovoljiti da to ilustrujemo s tri primjera.

Prvi primjer. Ogleda se na komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *I imetak na Allahovom Putu žrtvujte, i sami sebe u propast ne dovodite* (Al-Baqara, 195.), kad kaže: "Abū Bakr (al-Ğaššāš) veli: Moglo bi se reći da ima više različitih tumačenja. Jedno je ono za koje nam je kazivao Muḥammad ibn Bakr rekavši: 'Kazao nam je Abū Dāwūd rekavši: Kazao nam je Aḥmad ibn 'Amr ibn al-Sarḥ rekavši: Kazao nam je Ibn Wahb, koji prenosi od Ḥaywe ibn Šurayḥa i Ibn Laḥī'e, a oni od Zayda ibn Abī Ḥabība, a on od Aslama Abū 'Umrāna, koji kaže: Bili smo u pohodu na Konstantinopol pod zapovjedništvom 'Abd al-Raḥmāna ibn al-Walida, a Bizantinci su nas čekali u zasjedi na gradskim zidinama. Jedan od nas je krenuo na neprijatelja, a ljudi su zavikali: 'Šta je ovome!? Svojim rukama se baca u propast!' Abū Ayyūb kaže: 'Ovaj ajet je objavljen u prisustvu jedne grupe nas ensarija. Kad je Allah pomogao svog Vjerovjesnika i osnažio islam, rekli smo: Okrenimo se imovini da je povećamo. Uzvišeni Allah je objavio: *I imetak na Allahovom Putu žrtvujte, i sami sebe u propast ne dovodite*. Bacanje svojim rukama u propast bilo je to da se okrenemo imovini i njenom uvećavanju uz istovremeno zapostavljanje borbe na Allahovom Putu.' Abū 'Imrān kaže: 'Abū Ayyūb se neprestano borio na Allahovom Putu sve dok nije ukopan u Konstantinopolu.'²⁰ Abū Ayyūb je kazao da je bacanje rukama u propast ostavljanje borbe na Allahovom Putu, da je ovaj ajet objavljen s navedenim povodom. Isto se prenosi i od Ibn 'Abbāsa, Ḥuḍayfe, Al-Ḥasana, Qatāde, Muğāhida i Ḍaḥḥaka."²¹

Drugi primjer. Ogleda se u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *Ne iskazuje se čestitost u tome da sa stražnje strane u kuće ulazite, nego je čestitost u tome da se Allaha bojite* (Al-Baqara, 189.), uz koje kaže: "Kad se radi o riječima Uzvišenoga: *Ne iskazuje se čestitost u tome da sa stražnje strane u kuće ulazite*, o njima bi se moglo reći ono što nam je

¹⁹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 216.

²⁰ Hadis prenosi Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, III, str. 12., Kitāb: *Al-Ğihād*, Bāb: *Fī qawlihi Ta'āla Wa lā tulqū bi aydikum ilā al-tahluka*, br. 2.512.) Isto prenosi i Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, V, str. 212., Kitāb: *Tafsīr al-Qur'ān*, Bāb: *Sūra Al-Baqara*, br. 2.972.). Također, prenosi ga i Al-Suyūṭī (*Lubāb al-nuqūl*, str. 59-60.).

²¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 318.

kazao ‘Abdullāh ibn Ishāq al-Marwazī koji tvrdi: 'Kazao nam je Al-Ḥasan ibn Abi al-Rabī‘ al-Ġurġanī koji tvrdi: Pričao nam je ‘Abd al-Razzāq koji tvrdi: Pričao nam je Ma‘mar da je čuo Al-Zuhrija koji tvrdi: 'Jedna grupa ensarija, kad bi krenuli na umru, nije željela da između njih i neba bude bilo kakva prepreka. Toga su se klonili. Jedan čovjek je bio izišao da obavi umru, a onda se sjetio nečeg radi čega se morao vratiti u kuću. Nije ušao na vrata, da štok vrata ne bi bio između njega i neba. Napravio je otvor u zidu i ušao u prostoriju. Obavio je ono radi čega je ušao i opet izišao iz kuće. Kazao je da je Poslanik (s.a.v.s.) na Hudejbiji donio odluku da učini umru, nakon čega je ušao u kuću. Za njim je ušao i jedan ensarija iz plemena Benu Salma. Poslanik (s.a.v.s.) mu je rekao: 'Ja sam *odlučan (aḥmas)*!''²² Al-Zuhri kaže: 'Odvažni toga nisu bili svjesni.' I spomenuti ensarija je rekao: 'I ja sam odlučan! Tvoja vjera je i moja vjera.' Tada je Uzvišeni Allah objavio: *Ne iskazuje se čestitost u tome da sa stražnje strane u kuće ulazite.*'²³

Ibn ‘Abbās, Al-Barrā, Qatāda i ‘Aṭṭā' prenose da su pripadnici nekog plemena u predislamskom dobu, kad bi obukli ihrame, pravili otvor na stražnjem zidu svojih kuća i kroz taj otvor ulazili i izlazili. Kasnije su od toga odustali primoravši se da u kuće ulaze kroz vrata.²⁴ O tome neki kažu: To je primjer kojim nam je Allah kazao da svoje lijepe postupke izvršavamo tako da im se vidi ljepota, jer to je način kojim je Allah zadovoljan. Nema zapreke da to shvatimo kao ono što je Uzvišeni Allah želio reći u vezi sa svim sličnim situacijama i postupcima. U ovom ajetu je poruka da ulazak u kuću sa stražnje strane nije nešto blisko Uzvišenom Allahu, da On to nije propisao niti nam u zalog stavio. U tome je dokaz da ono što ne približava Allahu i nije Njegov zalog - nije poželjno, niti nešto što bi neko trebao osjećati kao svoju dužnost."²⁵

Treći primjer. Ogleda se u komentaru riječi Uzvišenoga: *Reci onima koji neće da vjeruju: Bićete pobijedeni i u Džehennemu okupljeni, a on je grozno boravište* (Āli ‘Imrān, 12.). Na osnovu povoda objave Al-Ġaṣṣāš dokazuje istinitost Muhammedovog (s.a.v.s.) poslanstva, pa kaže: "Od Ibn ‘Abbāsa, Qatāde i Ibn Ishāqa se prenosi da je

²² Ibn Manẓūr kaže: "Raġul *ḥamis*, *ḥamis* aw *aḥmas* je hrabar čovjek. *Aḥmas* je onaj ko je *nepokolebljiv* u vjeri i borbi. *Aḥmasi* su Kurejšije, jer su u vjeri i hrabrosti bili nepokolebljivi" (vidjeti: *Lisān al-‘Arab*, VI, str. 57., leks. br. 3.672.).

²³ Ovu predaju i kompoziciju hadisa navodi Al-Ṭabarī (*Al-Ġāmi‘ al-bayān*, III, str. 558., predaja br. 3.081.).

²⁴ Sve ove predaje su navedene u Al-Ṭabarijevom tefsiru (III, str. 556-560. pod brojevima kako slijedi: od Ibn ‘Abbāsa br. 3.086., od Al-Barrā'a br. 3.075., od Qatāde br. 3.084., od ‘Aṭṭā'a br. 3.088.).

²⁵ *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 310.

Vjerovjesnik (s.a.v.s.), nakon što su Kurejšije doživjele težak poraz u Bici na Bedru, sazvaio jevreje na pijaci Qaynuqā' i pozvao ih u islam upozorivši ih nevoljom koja bi ih mogla stići kao i Kurejšije. Oni su poziv odbili rekavši: 'Mi nismo kao Kurejšije, šepRTLje koje ne znaju ratovati. Ako nas napadneš, zacijelo ćeš se uvjeriti da smo neko i nešto!' Tada je Allah objavio. *Reci onima koji neće da vjeruju: Bićete pobijedeni i u Džehennemu okupljeni, a on je grozno boravište.* U ovom ajetu je dokaz istinitosti Muhammedovog (s.a.v.s.) poslanstva po tome što sadRži obavijest da će muslimani nadvladati mnogobošce, a što se, doista, obistinilo. Ne dešava se slučajno da ono što se dogodi bude saglasno s onim što je najavljeno u vezi s nepoznatim zbivanjima u budućnosti. Kad čovjek vidi da u onome što se zbilo nema odstupanja od onoga kako je bilo najavljeno, jasno je da to ne može biti ni od koga drugog nego od Uzvišenog Allaha koji zna sve nepoznato, budući da nijedno stvorenje ne može znati išta o zbivanjima iz budućnosti pa da ono o čemu je izvijestilo uskladi s najavom, bez i najmanjeg odstupanja.²⁶

Iz Al-Ğaššāšovog odnosa prema predajama koje se tiču povoda objavljivanja jasno se vidi da on prihvata stavove tabi'ina (odnosno, *mursal - nepotpuno povezanu predaju*), ali tako što uz stav jednoga navodi i stav nekoga drugog tabi'ina kojim ga dodatno osnažuje. To je ispravan postupak koji su učenjaci odobrili obrazloženjem: "Prihvatljiv je (u tumačenju povoda objavljivanja) stav tabi'ina, ako se on dodatno osnaži drugom *mursal predajom*, prihvaćenom od strane nekoga vodećeg mufessira, koji je za tabi'ine pouzdano utvrdio da su preuzimali od ashaba, kao što je utvrđeno za 'Ikrimu, Muğāhida ibn Ğabra, Sa'ida ibn Ğubayra, 'Aṭā'a ibn Abī Rabāha, Al-Hasana al-Bašrija, Sa'ida al-Musayyaba i Al-Đalḥaka ibn Muẓāhima."²⁷

Utvrđivanje pouzdanosti predaja o povodima objave

Potrebno je primijetiti da Al-Ğaššāš nije bio puki prenosilac predaja o povodima objave. Naprotiv, on je te predaje često podvrgavao ispitivanju sa stanovišta pouzdanosti (*al-taṣṣiḥ*) i nepouzdanosti (*al-taḍ'īf*) onoga šta se prenosi da bi odabrao ono što je pouzdano i primjereno određenjima časnoga Kur'ana. U tome je blagodarnu pomoć nalazio u širokom znanju iz hadiske nauke i dobrom poznavanju karakternih osobina velikog broja prenosilaca. Iz područja djelovanja u ovom smjeru navest ćemo samo dva obrasca na čijim osnovama je

²⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 8. Ovu predaju navodi i Al-Suyūṭi (*Lubāb al-nuqūl*, str. 89.).

²⁷ Vidjeti: Šubḥi al-Šālih, *Mabāḥiṭ fi 'ulūm al-Qur'ān*, str. 134-135.

Al-Ġaṣṣāš utvrđivao pouzdanost i nepouzdanost predaje vezane za povode objave.

Prvi obrazac. Može se sagledati uz komentar riječi Uzvišenoga: *I siročadi imanja njihova uručite, hrđavo za dobro ne podmećite i imetke njihove s imecima vašim ne trošite. To bi, zaista, bio veliki grijeh* (Al-Nisā', 2.), kad kaže: "Od Al-Ḥasana al-Bašrija se prenosi da je rekao: 'Kad je objavljen ajet o imecima siročadi, bili su prestali s njima se družiti. Staratelji su počeli odvajati imetke siročadi od svojih imetaka. Požalili su se u vezi s tim Vjerovjesniku (s.a.v.s.) pa je Allah objavio: *I pitaju te o siročadi. Reci: Bolje je imanja njihova unaprijediti. A ako budete s njima zajedno živjeli, pa oni su vaša braća*' (Al-Baqara, 220.). Abū Bakr (al-Ġaṣṣāš) u vezi s tim kaže: 'Mislim da se tu radi o prenosiočevoj grešci. Ovim ajatom se želi reći da se imetak ne daje siročadi prije njihovog punoljetstva, tim prije što kod učenjaka nema spora oko toga da se siročadi imetak ne treba uručiti prije punoljetstva. Prenosilac je, vjerovatno, poruku ovog ajeta zamijenio s porukom jednog drugog ajeta, u smislu kako nam je kazao Muḥammad ibn Bakr koji kaže: 'Kazivao nam je Abū Dāwūd rekavši: Kazao nam je 'Uṭmān ibn Abī Šayba rekavši: Kazao nam je Ġarir koji prenosi od 'Aṭṭā'a a on od Sa'ida ibn Ġubayra, a on od Ibn 'Abbāsa koji je rekao: 'Kad je Uzvišeni Allah objavio: *I da se imetku siročeta ne približavate, osim na najljepši način* (Al-An'ām, 152.) i: *Oni koji bez ikakva prava jedu imetke siročadi* (Al-Nisā', 10.), poskočili su oni koji su kod sebe imali siročad i počeli im hranu odvajati od svoje hrane, piće od svog pića. Počeli su im odvajati bolje nego sebi, da bi to pojeli ili pustili da se pokvari. Kad im je to dodijalo, potužili su se Allahovom Poslaniku (s.a.v.s.). Allah je tada objavio: *I pitaju te o siročadi. Reci: Bolje je imanja njihova unaprijediti. A ako budete s njima zajedno živjeli, pa oni su vaša braća*, nakon čega su s njima pomiješali hranu i piće.'²⁸ Ovo je istina o tome.

Kad se radi o riječima Uzvišenoga: *I siročadi imanja njihova uručite*, tu i nema šta posebno da se kaže. Sasvim jasno je da se time ne želi uručivanje imetka siročadi dok su još maloljetna, već im imetak treba uručiti kad postanu punoljetna pa budu razborita. Ona su nazvana siročadima zbog toga što su ostala bez roditelja, kao i zbog toga što čekaju istek roka u kojem prestaje zapreka, slično riječima Uzvišenoga: *I dok traje vrijeme za čekanje, vi ih na lijep način zadržite* (Al-Ṭalāq, 2.),

²⁸ Ovu predaju prenose: Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, III, str. 114., Kitāb: *Al-Waṣāyā*, Bāb: *Muḥālaṭa al-yatīm fī al-ṭa'ām*, br. 2.871. Ovdje je jasno da Al-Ġaṣṣāš predaju preuzima posredstvom učitelja Muḥammada ibn Bakra al-Bašrija); Al-Nasā'ī (*Al-Sunan*, VI, str. 256., Kitāb: *Al-Waṣāyā*, Bāb: *Mā li al-waṣī min māli al-yatīm id qām 'alayh*); Aḥmad (*Musnad Bani Hāšim*, br. 2.845.); Al-Suyūṭī (*Lubāb al-nuqūl*, str. 73.).

što se može dovesti u vezu sa dostizanjem punoljetstva. To pokazuje da se ovaj ajet može dovesti u kontekst s ajetom: *Ako im imetke uručujete, uručujte u prisustvu svjedoka* (Al-Nisā', 6.) budući da se ni svjedočenje ne može prihvatiti kao ispravno prije ulaska u punoljetstvo. Po tome se, dakle, vidi da se naprijed željelo punoljetstvo."²⁹

Drugi obrazac. Zastupljen je u komentaru riječi Uzvišenoga: *i udate žene (al-muḥṣanāt), osim onih koje zarobite* (Al-Nisā', 24.), uz koje je najprije ustvrdio da je ono što se spominje na početku ajeta povezano sa ženama s kojima je zabranjeno sklapati brak, što je obuhvaćeno Njegovim riječima: *zabranjene su vam majke vaše*. Ovdje se pod pojmom *al-muḥṣanāt* misli na one koje imaju muževe. Nakon toga Al-Ġaṣṣās govori o povodu objavljivanja ovog ajeta potvrđujući ga, po običaju, vlastitim predajnim lancem, da bi rekao: "Kazivao nam je Muḥammad ibn Bakr rekavši: Kazao nam je Abū Dāwūd rekavši: Kazao nam je 'Abdullāh ibn 'Umar ibn Maysara rekavši: Kazao nam je Yazīd ibn Zuray' rekavši: Kazao nam je Sa'īd (ibn Abī 'Urūba) koji prenosi od Qatāde, a on od Abū al-Ḥalīla, a on od Abū 'Alqame al-Hāšimija, a on od Abū Sa'īda al-Ḥudrīja da je Allahov Poslanik (s.a.v.s.) poslao vojsku u Avtās, gdje se sudarila s neprijateljem, povela bitku i potukla ga. Zarobili su jedan broj mladih žena udatih za mnogobošce. Muslimani su se ustručavali spolnog općenja s njima. Allah (dž.š.) je tada objavio: *i udate žene, osim onih koje zarobite*, što bi značilo da su im dozvoljene za sklapanje braka, nakon što prođe vrijeme njihovog pričeke (*al-'idda*).³⁰ Treba naglasiti da je Abū 'Alqama, ugledni učenjak, od kojeg je preuzimao Ya'lā ibn 'Aṭā', preuzeo ovaj hadis od Abū Sa'īda, koji najveći broj hadisa prenosi od Abū Hurayre. To je hadis pouzdanoga predajnog lanca u kojem se izlaže povod objave ajeta, a u središtu su mu zarobljene udate žene. Protumačio ga je Ibn Mas'ūd i njegovi istomišljenici dovodeći ga u vezu sa svim udatim ženama koje ostvare pravo na udaju, nakon što se razvedu od muževa."³¹

²⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 61.

³⁰ Prenose: Muslim (*Al-Ṣaḥīḥ*, X, str. 28., Kitāb: *Al-Riḍā'*, Bāb: *Ġawāz waḥ' al-musabbiya ba'd al-istibrā'*, br. 1.456.); Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, II, str. 247., Kitāb: *Al-Nikāḥ*, Bāb: *Fī waḥ' al-sabāyā'*, br. 2.155.); Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, V, str. 234., Kitāb: *Tafsīr al-Qur'ān*, Bāb: *Sūra Al-Nisā'*, br. 3.016-3.17); Al-Nasā'i (*Al-Sunan*, VI, str. 110., Kitāb: *Al-Nikāḥ*, Bāb: *Ta'wīl qawlillāh Ta'ālā: Wa al-muḥṣanāt min al-nisā' illā mā malakat aymānukum*); Al-Suyūṭī (*Lubāb al-nuqūl*, str. 126-127).

³¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 170-171.

Veći broj povoda objave jednog ajeta

Literatura kur'anskih naučnih disciplina ističe da se u nekim prilikama može naići na veći broj predaja o objavljivanju jednog istog ajeta, a te predaje, svaka za sebe, uvjerljivo govore o autonomnosti obuhvaćenih povoda. Učenjaci su u takvim slučajevima postavili jasna i precizna mjerila na osnovu kojih jednim predajama daju prednost pred drugima, ili ih dovode u prihvatljivu saglasnost. U vezi s tim učenjaci kažu: "Kad dođu dvije predaje, obje s pouzdanim predajnim lancem pa ne možemo nijednoj dati prednost spojiti ćemo ih primjenjujući im kazivanja na okolnosti obuhvaćene s oba povoda objave. Ako su, pak, obje predaje s pouzdanim lancem, a ne možemo jednoj dati prednost niti ih spojiti zbog velike vremenske razlike vezane za nastanak povoda, u tom slučaju prihvatit ćemo to da je jedan ajet objavljen više puta. Ako su dvije predaje s pouzdanim lancem, od kojih jednoj možemo dati prednost po tome što je za nijansu pouzdanija od druge ili zbog toga što je njen prenosilac bio svjedok događaja, a prenosilac druge predaje nije, nema dvojbe da treba prihvatiti povod objave utemeljen na predaji koja ima prednost, koja je pouzdanija."³²

Nakon iščitavanja djela *Aḥkām al-Qur'ān* može se reći da je Al-Ġaṣṣās istinski obratio pažnju pitanju višestrukih povoda objave jednog ajeta. Odmah se u vezi s tim može primijetiti da kod njega u takvim prilikama preovladava postupak spajanja i usaglašavanja (*al-ġam' wa al-tawfīq*) budući da on, koliko god je moguće, nastoji spojiti razloge koji se spominju u predajama o povodima objave nekih ajeta, a vrlo rijetko se opredjeljuje za davanje prednosti. Ovakav postupak nije neočekivan kod Al-Ġaṣṣāsa, jer je on, kako smo naprijed mogli vidjeti, dok smo govorili o općim obilježjima njegovog tefsira, svim bićem nastojao spojiti i usaglasiti sve što se moglo usaglasiti. Zbog toga on davanju prednosti (*al-tarġīh*) pribjegava samo u situacijama kad nikako nije mogao ostvariti usaglašavanje.

U redovima koji slijede navest ćemo neke primjere iz njegovog tefsira koji mogu ilustrirati kako je Al-Ġaṣṣās postupao s većim brojem predaja o povodu objave jednog kur'anskog teksta.

Prvi primjer ilustruje komentar riječi Uzvišenoga: *Safā i Merva su Allahova časna mjesta. Zato onaj ko Kabu hodočasti, ili umru obavi, ne čini nikakav prijestup ako krene oko njih* (Al-Baqara, 158.), u sklopu kojeg Al-Ġaṣṣās navodi dvije predaje o povodu objavljivanja. Nakon što je nastojao spojiti ih, veli: "Prenosi se od Ibn 'Uyayne, koji prenosi od

³² Opširnije o tome vidjeti: Šubḥī al-Šālih, op. cit. str. 142-147.

Al-Zuhrīja, a on od 'Urwe, koji je rekao: 'Proučio sam pred 'Aišom: *Safa i Merva su Allahova časna mjesta*, te sam rekao: 'Ne pomišljam da to učinim!' Ona mi je na to uzvratila: 'Nije lijepo to što si rekao, sestriču! Allahov Poslanik i muslimani su ih obilazili. To je sunnet. Oni koji su to (u džahilijetu) činili zbog Menata (božanstvo kod predislamskih Arapa - op.p), kad je došao islam, ustručavali su se da obilaze oko njih sve dok nije objavljen ovaj ajet. Tada je Allahov Poslanik (s.a.v.s.) počeo obilaziti oko njih. To je tada postalo sunnet.' Dalje 'Urwa kaže: 'To sam spomenuo Abū Bakru ibn 'Abd al-Raḥmānu, a on mi je rekao: 'To je znanje. Bilo je učenjaka koji su znali reći: O ovome je (prenosilac) pitao ljude koji su obilazili između Safe i Merve. Mislim da je ajet objavljen s povodima koje iznose obje grupe.'³³ Prenosi se od 'Ikreme, koji prenosi od Ibn 'Abbasa, da je u vezi s riječima Uzvišenoga: *Safa i Merva su Allahova časna mjesta*, rekao: 'Na Safi su bili kipovi i idoli. Muslimani je nisu obilazili zbog kipova i idola. Uzvišeni Allah je objavio: *ne čini nikakav prijestup ako krene oko njih*.'³⁴

Abū Bakr (al-Ġaṣṣāṣ) kaže: 'Povod objave ovog ajeta, prema kazivanju 'Ā'iše, jeste pitanje onih koji ih nisu obilazili zbog toga što su u predislamskom dobu (na tim mjestima) činili obred božanstvu Menat. Po onome što navode Ibn 'Abbās i Abū Bakr ibn 'Abd al-Raḥmān, radilo se o odnosu prema kipovima i idolima koji su se nalazili na tim mjestima zbog čega su ih se ljudi u islamu klonili. Zato je moguće da povod objave ovog ajeta budu okolnosti koje navode predaje obiju skupina.'³⁵

Drugi primjer zahvata prvi ajet iz skupine ajeta o nasljedstvu, koji glasi: *Allah vam naređuje da od djece vaše muškom pripadne toliko koliko dvjema ženskima* (Al-Nisā', 11.), uz čiji povod objavljivanja Al-Ġaṣṣāṣ navodi dvije različite situacije nastojeći da ih spoji, zato što su obje zapamćene i bile povod objave ovog ajeta. U tom smislu kaže: "Muḥammad ibn 'Abdillāh ibn 'Aqīl prenosi od Ġābira ibn 'Abdillāha da je rekao: 'Dovela neka žena ensarijka dvije kćeri i pita: 'Allahov

³³ Prvi dio ove predaje (do 'Āišinog kazivanja) navode Al-Buḥārī (*Al-Ṣaḥīḥ*, III, str. 147., Kitāb: *Al-Ḥaġġ*, Bāb: *Wuġūb al-Ṣafā wa al-Marwa min ša 'ā'irillāh*, br. 1.484.); Muslim (*Al-Ṣaḥīḥ*, IX, str. 401., Kitāb: *Al-Ḥaġġ*, Bāb: *Al-Sa'y bayn al-Ṣafā wa al-Marwa rukn lā yaṣīḥ al-ḥaġġ illā bihā*, br. 1.277.); Al-Tirmidī, V, str. 208., Kitāb: *Tafsīr al-Qur'ān*, Bāb: *Sūra Al-Baqara*, br. 2.965.); Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, II, str. 181., Kitāb: *Al-Manāsik*, Bāb: *Amr al-Ṣafā wa al-Marwa*, br. 1.901.); Al-Nasā'ī (*Al-Sunan*, V, str. 237., Kitāb: *Al-Manāsik*, Bāb: *Ḍikr Al-Ṣafā wa al-Marwa*); Al-Suyūṭī (*Lubāb al-nuqūl*).

³⁴ Ovako navodi Al-Suyūṭī (*Lubāb al-nuqūl*, str. 44.).

³⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 116.

Poslaniče, ovo su kćerke Tābita ibn Qaysa koji je poginuo kad je s tobom bio u Bici na Uhudu. Amidža im ne da ništa od imovine. Sve je sebi prigrabio. Šta ti misliš o tome, Allahov Poslaniče? Bez imovine će se teško udati.' Allahov Poslanik (s.a.v.s.) je odgovorio: 'Allah će o tome donijeti rješenje.' Tada je objavljen ajet iz sure Al-Nisa': *Allah vam naređuje da od djece vaše muškom pripadne toliko koliko dvjema ženskima*. Poslanik (s.a.v.s.) je zatražio da pozovu ženu i amidžu njenih kćeri. Amidži je rekao: 'Daj im dvije trećine, a njihovoj majci osminu. Što pretekne, tvoje je.'³⁶

Abū Bakr na to kaže: 'Ovo kazivanje obuhvata više smislova. Jedan je da je, prema običajima koji su vladali u predislamsko doba, amidža imao pravo na nasljedstvo, a ne kćerke, što Poslanik (s.a.v.s.) nije zanemario kad ga je žena pitala, već je o problemu rekao ono što je mogao, a to je: 'Allah će o tome iznaći rješenje.' Zatim, nakon što je objavljen ajet, amidži je naredio da djevojkama i njihovoj majci isplati njihov dio. To dokazuje da amidža nije uzeo nasljedstvo po osnovu propisa Objave, već na temelju običaja koji su u vezi s nasljeđivanjem vladali u predislamskom dobu, jer bi, inače, propis koji je objavljen u ajetu važio za nove slučajeve koji se dešavaju nakon objavljivanja ajeta a on bi postupio po ranijoj odredbi koja nije derogirana. To dokazuje da je nasljedstvo bio uzeo na temelju odredbe koja je bila na snazi u predislamskom dobu, od koje se još nije bilo odustalo. Dotle, Sufyān ibn 'Uyayna prenosi od Muḥammada ibn al-Munkadira, a on od Ġābira ibn 'Abdillāha da je kazao: 'Razbolio sam se i Allahov Poslanik (s.a.v.s.) je došao da me obiđe, a meni se bilo zanesvijestilo. Allahov Poslanik se tada abdestio. Poprskao me je vodom koja mu je pretekla i ja sam došao svijesti. Tad sam ga pitao: 'Allahov Poslaniče, kako bi ti postupio s mojom imovinom?' Ništa mi nije odgovorio dok nije objavljen ajet o nasljedstvu: *Allah vam naređuje da od djece vaše muškom pripadne toliko koliko dvjema ženskima*.'³⁷U prvom hadisu se, dakle, spominje priča o ženi i kćerima, a u drugom se navodi da je Ġābir pitao Poslanika za isto tumačenje. Moguće je da su se dogodila oba slučaja. Žena ga je

³⁶ Ovako ga navode: Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, III, str. 120., Kitāb: *Al-Farā'id*, Bāb: *Man kān laysb lahu aḥawāt*, br. 2.891.); Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, III, str. 414., Kitāb: *Al-Farā'id*, Bāb: *Mā ḡā' fī mirāt al-banāt*, br. 2.092.); Ibn Mağğā (*Al-Sunan*, II, str. 908., Kitāb: *Al-Farā'id*, Bāb: *Farā'id al-ṣulb*, br. 2.720.). Povod je spomenut i u Al-Suyūṭijevom djelu *Lubāb al-nuqūl* (str. 119.).

³⁷ Prenosi Al-Buḥārī na više mjesta u *Al-Šaḥīḥu* (vidjeti *Al-Šaḥīḥ*, VII, str. 173., Kitāb: *Tafsir al-Qur'ān*, Bāb: *Yūṣikum Allāh*, br. 3.975.; IX, str. 107., Kitāb: *Al-Mardā*, Bāb: *Iyāda al-mağmā 'alayhi*, br. 4.975.; X, str. 250., Kitāb: *Al-Farā'id*, Bāb: *Qawlullāh Ta 'ālā Yūṣikum Allāh fī awlādikum*, br. 5.999.). Prenosi ga i Muslim (*Al-Šaḥīḥ*, XI, str. 230., Kitāb: *Al-Farā'id*, Bāb: *Mirāt al-kalāla*, 1.616.).

pitala, a on joj nije odgovorio, već je sačekao Objavu. Nakon toga ga je pitao Ğābir dok je ležao bolestan. Tada je objavljen ajet koji utvrđuje odgovarajući dio riječi: *Muškarima pripada dio onoga što ostave roditelji i rođaci* (Al-Nisā', 7.).³⁸

Mi bismo u vezi s tim rekli: S metodom koji je Al-Ġaṣṣās primijenio u utvrđivanju dviju situacija kao povoda objavljivanja ovog ajeta saglasan je i Al-Suyūṭi u djelu *Lubāb al-nuqūl*, u kojem, nakon što navodi priču o kćerkama Sa' da ibn al-Rabī'a - one su u Al-Ġassasovom i Abū Dāwūdovom prenošenju, kako se moglo vidjeti iz prethodnog citata, kćerke Tābita ibn Qaysa - prenosi Ibn Ḥaġarovu tvrdnju ističući: "Ibn Ḥaġar kaže: 'Uvjerljiviji su oni koji tvrde da je ajet objavljen povodom Sa'dovih kćeri, nego oni sa stavom vezanim za Ğābira, presudno zbog toga što Ğābir nije imao djece. Ako je tačan odgovor da su ovi ajeti objavljeni povodom oba događaja, treba pretpostaviti da su prvi objavljeni u vezi s dvjema djevojkama: *Allah vam naređuje da od djece vaše*, a povodom situacije s Ğābirom završni: *A ako muškarac ili žena ne budu imali ni roditelja ni djeteta* (Al-Nisā', 12.), gdje se, po tome što nema ni roditelja ni djeteta, vidi da se misli na Ğābira."³⁹

Treći primjer zahvata komentar sure Al-Mā'ida, zapravo riječi Uzvišenoga: *O vjernici, na zapitkujte o onome što će vam pričiniti neprijatnosti* (Al-Mā'ida, 101.), u sklopu kojeg Al-Ġaṣṣās navodi brojne predaje vezane za tumačenje povoda objave, nakon čega ih podržava riječima: "Nema zapreke da se pouzdanim shvate sve predaje o povodima objavljivanja ovog ajeta." U vezi s tim dalje je rekao: "Prenosi Qays ibn al-Rabī' koji prenosi od Abū Ḥuṣayna, a on od Abū Hurayre koji je rekao: 'Allahov Poslanik se ljutit, rumen u licu, ispeo na minber, sjeo i rekao: 'Što god me upitate – sve ću vam odgovoriti!' Prišao mu je jedan čovjek i pitao ga: 'Gdje je moje mjesto?' Odgovorio mu je: 'U vatri!' Prišao mu je drugi i pitao: 'Ko je moj otac?' Odgovorio je: 'Otac ti je Ḥudāfa.' Tada je ustao 'Umar i rekao: 'Zadovoljni smo što nam je Allah gospodar, islam vjera, Kur'an vodič, Muhammed vjerovjesnik! Allahov Poslaniče, bili smo savremenici paganskog doba i mnogoboštva, a Allah zna ko su nam očevi.' Tad se Poslanik (s.a.v.s.) umirio. Nakon toga je objavljen ovaj ajet: *O vjernici, na zapitkujte o onome što će vam pričiniti neprijatnosti*."⁴⁰ Ibrāhīm al-Hiġrī prenosi od Abū Hurayre da je

³⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 100-101.

³⁹ Vidjeti: Al-Suyūṭi, *Lubāb al-nuqūl*, str. 120.

⁴⁰ Hadis prenosi Al-Ṭabari (*Ġāmi' al-bayān*, XI, 103., br. 12.802. Isto se navodi i od Anasa, br. 12.795., zatim od Ibn 'Abbāsa, br. 12.794. U ovim predajama tvrdnje o povodima su izričite). Spominje ih i Al-Suyūṭi (*Lubāb al-nuqūl*, str. 203.). Precizetog od Abū Hureyre navodi ga Al-Buḥārī (*Al-Šaḥiḥ*, VII, str. 199., Kitāb: *Tafsīr al-Qur'ān*,

ajet objavljen kad je bilo postavljeno pitanje hadža, da li se obavlja svake godine i slično tome.⁴¹ 'Ikrima prenosi da je ajet objavljen u vezi s čovjekom koji je pitao ko mu je otac. Sa'īd ibn Ġubayr veli da je ajet objavljen u vezi s onima koji su Allahovog Poslanika (s.a.v.s.) pitali o oslobođenim robinjama, a Muqsim veli da je objavljen u vezi sa znakovima koje članovi zajednice zahtijevaju od svojih vjerovjesnika.⁴²

Abū Bakr (al-Ġaṣṣās) kaže: 'Nema zapreke da sve predaje o povodima objave ovog ajeta budu pouzdane, da potvrde da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) rekao: 'Što god me upitate - sve ću vam odgovoriti!' Ĥudāfin sin ga je pitao ko mu je otac, jer se naklapalo o njegovom porijeklu, a i drugi su ga pitali o svemu navedenom. Uzvišeni Allah je tada objavio: *na zapitkujte o onome što će vam pričiniti neprijatnosti*, što znači o sličnim neugodnim pitanjima, jer to, uistinu, nije potrebno. Kad je riječ o 'Abdullāhu ibn Ĥudāfi, 'na osnovu postelje' se smatralo da mu je otac Ĥudāfa, a prava istina nije utvrđivana na osnovu nasljednih osobina. Međutim, on je bio uvjeren da porijeklo vodi od nekoga drugog, čime je razotkrio nešto što je bilo zataškano voljom Uzvišenog Allaha, čime je majku povrijedio, a sebe osramotio bez valjanog razloga i bilo kakve koristi budući da mu se porijeklo jednako računa po Ĥudāfi uprkos tome što ga vodi od nekoga drugog, jer se računa 'na osnovu postelje'. Zato mu je majka rekla: 'Slomio si me tim tvojim pitanjem!' On je odgovorio: 'Srce mi se neće smiriti sve dok pitanje ne iznesem Vjerovjesniku (s.a.v.s.).' To je bilo jedno od pitanja čiji odgovor nanosi štetu. Ako se dođe do neočekivanog odgovora, utoliko je pitanje nepoželjnije. Slično je i s čovjekom koji je pitao: 'Allahov Poslaniče, gdje je moje mjesto?' Takvo pitanje je bilo suvišno, jer je s čovjeka svuklo plašt kojim se prikrivao, a bolje mu je, makar na ovom svijetu, bilo da nije. Slično je i s pitanjem Vjerovjesniku o znakovima, unatoč dokazivanim *nadnaravnostima* (*mu'ǧiza*). I takva pitanja su neumjesna, pojedincu neprimjerena jer nadnaravnosti vjerovjesnika ne trebaju udovoljavati željama i hirovima krivovjernih. To je vrsta ružnih i nepoželjnih pitanja.

Bāb: *Qawluhu Lā tas'alū 'an as'yā' in tubda lakum tasu'kum*, br. 4.013. od Anasa ibn Mālika, br. 4.014. od Ibn 'Abbāsa). Prenosi ga i Muslim (*Al-Šaḥīḥ*, XV, str. 499., Kitāb: *Al-Faḍā'il*, Bāb: Wuǧūb tark su'ālihi (s.a.v.s.) bi kaṭra).

⁴¹ Ove predaje navodi Al-Ṭabarī (*Ġāmi' al-bayān*, XI, str. 104-108. pod slijedećim brojevima: od Abū Hurayre 12.804-12.805.; od Abū Umāme 12.807.).

⁴² Predaja 'Ikrima i Sa'īda ibn Ġubayra je jedna ista. Navodi je Al-Ṭabarī (*Ġāmi' al-bayān*, XI, str. 111-112., br. 12.812.). Muqsimovu predaju nigdje nismo uspjeli pronaći.

Što se tiče pitanja o hadžu svake godine, za onog ko je čuo ajet o hadžu bilo je dovoljno da zna da se propisuje jednom. Zato je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) rekao: 'To je samo jedno hodočašće, a ako sam rekao tako, onda je to tako!'

Daleko je od takvog komentara tvrdnja onoga ko ističe da je Poslanik (s.a.v.s.) pitan o oslobođenim robinjama, jer mu pitanje nije pošteđeno predubjeđenja o oslobođenoj robinji i dopuštenosti, budući da je naziv *robinja*, kao i drugi njemu slični, označavao nešto konvencionalno, poznato u predislamskom dobu, o čemu nisu trebali ništa pitati, o čemu je suvišno bilo pitati je li dozvoljeno budući da je to bilo manifestacija krivovjerstva s kojim su se približavali idolima, a onaj ko je prihvatio islam trebao bi jasno znati je li to dozvoljeno."⁴³

Četvrti primjer nam pokazuje kako Al-Ğaššāš prednost daje jednoj od brojnih predaja koje se pojavljuju u vezi s povodima objave riječi Uzvišenoga: *Zašto se podvajate kad su u pitanju licemjeri koje je Allah vratio u nevjernike zbog postupaka njihovih* (Al-Nisā', 88.) birajući onu koja se može shvatiti kao najadekvatnija tekstu Kur'ana i najskladnija s kontekstom njegovoga blagodarnog čitanja. U tom smislu kaže: "Od Ibn 'Abbāsa se prenosi da je ovaj ajet objavljen u vezi s onima u Mekki koji su se prikazivali da su primili islam, a pružali su pomoć mnogobošcima protiv muslimana. Slično se prenosi i od Qatāde. Al-Ĥasan i Muğāhid tvrde: 'Ajet je objavljen u vezi s grupom koja je došla u Medinu prikazujući se da je primila islam, nakon čega se vratila u Mekkku, gdje

⁴³ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 604-605. Ovdje želimo primijetiti da je postupak dokazivanja pouzdanosti koji Al-Ğaššāš slijedi u posmatranju predaja (osim dviju posljednjih), o povodima objave ovog ajeta, istovjetan postupku velikana tefsirke nauke Al-Ṭabarija u tefsirskom djelu *Ġāmi' al-bayān*, u kojem utvrđuje pouzdanost predaja, da bi, nakon njihovog nizanjanja, rekao: "Najispravnija je tvrdnja onoga ko kaže: 'Ovaj ajet je objavljen zbog narastanja broja onih koji su Poslaniku (s.a.v.s.) postavljali neumjesna pitanja, kao što je bilo Ibn Ĥudāfino o tome ko mu je otac, zatim ono koje je neko postavio na vijest da je Allah propisao hadž kao strogu dužnost, u smislu - da li svake godine. Ovo posebno zbog pojavljivanja kazivanja ashaba, tabi'ina i komentatora o tome. Kad se tiče kazivanja koje Muğāhid prenosi od Ibn 'Abbāsa (za Al-Ğaššāša je to 'Ikrimino kazivanje), ono nije daleko od istine, dok se kazivanja nastala od ashaba i tabi'ina razilaze, usljed čega ih nismo navodili. Premda se ne može zaniijekati da na pitanja poput onog o oslobođenoj robinji, s kontekstom u kakvom su ga postavili Poslaniku, Uzvišeni Allah nije odgovorio, kao ni na pitanje u vezi s hadžom, da li svake godine ili samo jednom, niti na pitanje 'Abdullaha ibn Ĥudāfe o njegovom ocu, objavljen je ajet kojim se zabranjuju takva pitanja, a pruža se odgovor svakom ko takva i slična pitanja postavlja. To je za nas najuvjerljiviji stav, jer su sve pobude kazivanja i sve poruke pouzdane. U svakom pogledu su bliske istini (vidjeti: Al-Ṭabari, *Ġāmi' al-bayān* (*Tafsīr al-Ṭabari*), XI, str. 112.).

se ponašala kao mnogobošci.⁴⁴ Zayd ibn Tābit kaže: 'Objavljen je u vezi s onima koji su u Bici na Uhudu zaostali za Allahovim Poslanikom (s.a.v.s.) rekavši: 'Da smo znali za bitku, ne bismo s vama krenuli.'⁴⁵ U kontekstu ovog ajeta ima naznaka koje se razlikuju od posljednjeg komentara: *Zato ih ne prihvatajte kao prijatelje dok se radi Allaha ne isele* (Al-Nisā', 89.), koje govore da se radilo o žiteljima Mekke.⁴⁶

Ovdje je jasno da Al-Ğaṣṣāš prednost daje predajama koje govore da je ajet objavljen u vezi sa žiteljima Mekke potkrepljujući stav onim što se ističe u sklopu čitanja. U vezi s tim bismo rekli da je to snažan dokaz, ali se ne može zanemariti ni predaja Zayda ibn Tābita s kojim su saglasna i dva velikana hadiske nauke, Al-Buḥārī i Muslim, što govori da je predaja na najvišoj razini pouzdanosti. Stoga je poželjno spojiti ove predaje, s obzirom na to da je navedena skupina došla u Medinu kratko vrijeme prije Bitke na Uhudu, nakon čega se pred bitku odvojila od Poslanika (s.a.v.s.) i vratila se u Mekku. Ovu pretpostavku potkrjepljuje ono što stoji u Muğāhidovoj predaji koju bilježi Al-Ṭabarī: "Oni su grupa onih koji su izišli iz Mekke i došli u Medinu tvrdeći da su se iselili iz Mekke. Nakon toga su se odmetnuli, zatraživši od Poslanika (s.a.v.s.) da se vrate u Mekku i donesu robu da mogu trgovati, sa čime se vjernici nisu mogli usaglasiti."⁴⁷

Veći broj ajeta s jednim povodom objave

Kao što je moguće bilo da se sustekne veći broj događaja i situacija i da one budu povod objave jednog ajeta, bilo je, po onom što se navodi u literaturi iz kur'anskih naučnih disiplina, moguće i da jedan događaj bude povod objavljivanju dva ili više ajeta. To je pojava koju su naučnici nazvali pojavom "većeg broja ajeta s jednim povodom objave."⁴⁸

Al-Ğaṣṣāš je i ovu pojavu razmatrao u tefsiru, u šta se možemo uvjeriti ako pogledamo njegov komentar riječi Uzvišenog Allaha: *I ne poželite ono čime je Allah neke od vas odlikovao* (Al-Nisā', 32.), uz koje

⁴⁴ Ove predaje bilježi Al-Ṭabarī (*Ğāmi' al-bayān*, IX, str. 8-13. pod brojevima kako slijedi: od Ibn 'Abbāsa br. 10.054., od Qatāde br. 10.055., od Muğāhida br. 10.052.).

⁴⁵ Kazivanje Zayda ibn Tābita prenose: Al-Buḥārī (*Al-Šaḥiḥ*, VI, str. 290., Kitāb: *Al-Muğāzī*, Bāb: *Ğazwa Uhud*, br. 3.556., a ponavlja ga u VII, str. 182., Kitāb: *Tafsīr al-Qur'ān*, Bāb: *Fa mā lakum fi al-munāfiqīn fi'atayn wallāhu arakasahum bi mā kasabū*, br. 3.984.); Muslim (*Al-Šaḥiḥ*, Kitāb: *Šifāt al-munāfiqīn wa aḥkāmuhum*, br. 2.776.); Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, Kitāb: Al-Tafsīr, Bāb: *Sūra Al-Nisā'*, br. 3.028.); Aḥmad (*Al-Musnad - Musnad al-'ašara al-mubaššarin bi al-ğanna*, br. 1.578., *Musnad al-anšār*, br. 20.643., 20.647.).

⁴⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 274.

⁴⁷ Muğāhidovu predaju vidjeti: *Tafsīr al-Ṭabarī*, br. 7.950.

⁴⁸ Vidjeti: Šubḥī al-Šāliḥ, op. cit. str. 147-148.

ističe: "Sufyān (al-Tawrī) prenosi od Ibn Abī Nağil̄ḥa, a on od Muğāhida, a on od Umm Salme koja kaže: 'Rekla sam Poslaniku (s.a.v.s.): 'Allahov Poslaniče, muškarci ratuju a žene ne ratuju, muškarci će se spominjati, a žene neće.' Tada je Allah objavio: *I ne poželite ono čime je Allah neke od vas odlikovao*, a zatim i: *Muslimanima i muslimankama...* (Al-Aḥzāb, 35.)."⁴⁹

Nešto slično možemo naći i uz riječi Uzvišenoga: *Muškarci vode brigu o ženama zato što je Allah dao prednost jednima nad drugima i zato što oni troše imetke svoje* (Al-Nisā', 34.), uz koje Al-Ğaṣṣās kaže: "Yūnus prenosi od Al-Ḥasana (al-Baṣrīja) da je neki čovjek ranio suprugu, zbog čega je njen brat došao Allahovom Poslaniku (s.a.v.s.), a Poslanik (s.a.v.s.) mu je rekao: 'Istom mjerom uzvratiti!' Tad je Uzvišeni Allah objavio ajet: *Muškarci vode brigu o ženama*, nakon kojeg je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) rekao: Ja sam poželio jedno, a Allah naređuje drugo'. Ğarir ibn Ḥāzim prenosi od Al-Ḥasana koji je rekao: 'Neki čovjek je ošamario suprugu, a ona se za pomoć obratila Allahovom Poslaniku (s.a.v.s.). Poslanik (s.a.v.s.) joj je rekao: 'Osta je ti samo da uzvратиš istom mjerom!' Tada je Allah objavio: *I ne žuri s čitanjem Kur'ana prije nego što ti se objavljuvanje njegovo ne završi* (Tāhā, 114.), nakon čega je objavio i: *Muškarci vode brigu o ženama*. "⁵⁰

Pouka je u općenitosti iskaza osim kad se razumijevanje poruke svodi samo na činjenicu povoda

Naprijed je, u sklopu uvodnog razmatranja ovog temeljnog principa, rečeno da su istraživači iz reda šeriatskopравnih teoretičara ustanovili da je pouka sadržana u općenitosti kur'anskih iskaza, a ne u specifičnosti povoda objave (*al-'ibra bi 'umūm al-lafz la bi ḥuṣūṣ al-sabab*). Ovo je stav ogromne većine islamskih učenjaka (*al-ğumhūr*), jer jedan opći kur'anski tekst, objavljen s određenim povodom, u sebi sadrži i dati pojedinačni povod i druge njemu slične.

Slijedeći isti stav, Al-Ğaṣṣās u tefsiru tvrdi da "mi ne možemo prosuđivati na osnovu povoda, već treba prosuđivati prema općenitosti kur'anskog iskaza, osim kad se razumijevanje poruke svodi samo na činjenicu povoda." Na ovo pravilo se pozivao prilikom izvlačenja nekih fikhskih propisa.⁵¹

Naslanjajući se na ovo pravilo, Al-Ğaṣṣās u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *I tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu da budete svjedoci protiv ostalih ljudi* (Al-Baqara, 143.), nakon što je nastojao ovim ajetom potkrijepiti opravdanost konsenzusa učenjaka, kaže: "U svakom

⁴⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 229. Al-Suyūṭī u djelu *Lubāb al-nuqūl* (str. 127.) naglašava da je Umm Salmino pitanje bilo povod objavljuvanju dva ajeta.

⁵⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 236. Isto navodi i Al-Suyūṭī (*Lubāb al-nuqūl*, str. 128-129.).

⁵¹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 122.; II, str. 510.

slučaju, ovo dokazuje da je konsenzus učenjaka Allahov (dž.š.) dokaz koji niko ne može zaobići niti od njega odstupiti. Po tome, ovaj ajet dokazuje ispravnost konsenzusa prvih decenija kao što dokazuje i ispravnost konsenzusa učenjaka kroz različita vremena, jer se time posebno ne apostrofira jedno vrijeme neovisno od drugih. Kad bi bilo moguće da se propis ovog ajeta svede samo na konsenzus prvih decenija islama ne tičući se učenjaka iz drugih vremena, bilo bi moguće i da se svede na konsenzus učenjaka iz drugih vremena ne tičući se prvih decenija islama.

Ako bi neko rekao: 'Pošto Uzvišeni kaže: *I tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu* insistirajući na onima koji su se zatekli u vrijeme objavljivanja i htijući dokazati da se ajet odnosi samo i jedino na njih, da oni svoju prosudbu ne iznose bez dokaza', mi mu odgovaramo: To je pogrešno, jer su riječi Uzvišenoga: *I tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu* Allahov (dž.š.) govor upućen svim članovima Ummeta, od prvoga do posljednjeg, onom ko se zatekao prilikom objavljivanja ajeta, a i onima koji će se pojavljivati sve do Sudnjeg dana, kao što su svima upućene i Njegove riječi: *Propisuje vam se post, kao što je propisan onima prije vas* (Al-Baqara, 183.) i Njegove riječi: *Propisuje vam se odmazda za ubijanje* (Al-Baqara, 178.). Prema tome, govor je upućen svim članovima Ummeta, kao što je i Vjerovjesnik (s.a.v.s.) svima bio poslanik, onima koji su se zatekli u njegovo vrijeme i onima koji su kasnije došli, onako kako Uzvišeni kaže: *Mi smo te poslali kao svjedoka i kao donosioca radosnih vijesti i kao poslanika koji opominje, da, po Njegovom naređenju, pozivaš k Allahu, kao svjetiljku koja sija* (Al-Ahzāb, 45-46.). Uzvišeni kaže i: *a tebe smo samo kao milost svjetovima poslali* (Al-Anbiyā', 107.). Zato se muslimanom ne može smatrati onaj ko ustvrdi da Vjerovjesnik (s.a.v.s.) nije bio poslan svim članovima Ummeta, od prvoga do posljednjeg, da nije dokaz i svjedok, da nije milost svima njima."⁵²

* * *

Sažetak. Al-Ġaṣṣāš se u svom tefsiru veoma živo zanimao za povode objave. To potvrđuje znatan broj predaja koje se tiču povoda, koje je koristio u različite tefsirske svrhe. Pri tome je slijedio put velikog broja učenjaka koji su bili na stanovištu da je pouka u općenitosti kur'anskog iskaza, a ne u specifičnosti povoda, osim ako se razumijevanje poruke svodi samo na činjenicu povoda.

⁵² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 108.

Osmi princip

ZANIMANJE ZA KIRAETE (ČITANJA) KUR'ANA I NJIHOVA DIFERENCIRANJA

Uvod

Kiraeti (*qirā'āt*) su množina od imenice *kiraet* (*qirā'a*). Ibn al-Ġazari¹ *kiraet* definiše kao "nauku o načinu artikulisanja kur'anskih riječi s njihovim odstupanjima u odnosu na ono što se u predaji smatra izvornim". Drugim riječima, to je nauka koja se bavi načinima izgovaranja riječi časnoga Kur'ana, pojavljivanjem većeg broja načina i različitih vidova izgovaranja, koja se prenose isključivo od Vjerovjesnika (s.a.v.s.).²

Učenjaci su iznijeli načelo na osnovu kojeg se prepoznaju pouzdani *kiraeti* (*al-qirā'āt al-šaḥiḥa al-mutawātira*) od neobičnih i neprihvatljivih (*al-qirā'āt al-šādḍa al-mardūda*). U tom smislu kažu: "Svako čitanje/*kiraet* saglasno s arapskim jezikom i jednim od primjeraka 'Uṣmānovog mushafa, ukoliko je potvrđeno *mutevatir* (*mutawātir*) predajom, čitanje je koje treba prihvatiti, koje se ne može osporavati i odbiti. Ono je jedno iz skupine *sedam harfova* (*sab 'a aḥruf*) na kojima je objavljen Kur'an. Ukoliko nije ispunjen samo jedan ili svi uvjeti u nekom čitanju, ono je neprihvatljivo. Potrebno je znati da je najvažniji treći uvjet, a prethodna dva se podrazumijevaju, jer, ukoliko je lanac predaje *mutevatir*, čitanje je samim tim saglasno s arapskim jezikom i jednim od primjeraka 'Uṣmānovog mushafa."³

¹ Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf, Abū al-Ḥayr al-Dimišqī al-Šāfi'i, poznat kao Ibn al-Ġazari (751-833.h.g.) – veliki autoritet u području *kiraeta/čitanja*. Napisao je brojna djela u tom području, od kojih su najpoznatija: *Al-Našr fi al-qirā'āt al-'ašr*, *Taqrīb al-Našr*, *Ṭabaqāt al-qurrā'* i dr. (vidjeti: Al-Zirikli, *Al-A'lām*, VII, str. 45.).

² Muḥammad al-Zuhayli, *Ta'rīf 'amm bi al-'ulūm al-šurī'a*, str. 27.

³ 'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍi, *Al-Qirā'āt al-šādḍa wa tawḡihuha min luġa al-'Arab*, str. 7. Isti rad postoji i kao suplement djelu istog autora *Al-Budūr al-zāhira fi al-qirā'āt al-'ašra al-mutawātira min ṭarīqay al-Šāfi'iyya wa al-Durra*. Autor o ova tri uvjeta piše na nekoliko stranica. Kad se ne bismo plašili da ćemo oduljiti, ovdje bismo ih doslovce iznijeli (vidjeti *Al-Qirā'āt al-šādḍa...*, str. 7-10.).

Naziv *sedam kiraeta* (*al-qirā'āt al-sab'a*) nije bio poznat u islamskom svijetu u vrijeme pisanja prvih radova iz ove oblasti. Prvi učenjaci koji su o tome pisali⁴ u radovima spominju mnogo veći broj *kiraeta*. Ovaj naziv se u upotrebi počeo širiti krajem 2. stoljeća po Hidžri time što su ljudi u različitim krajevima prihvatili neki konkretan *kiraet*. Tada je u Mekki bio poznat Ibn Kaṭīrov,⁵ u Medini Nāfi'ov,⁶ u Siriji Ibn 'Amirov,⁷ u Basri Abū 'Amrov,⁸ u Kufi Ḥamzin,⁹ 'Ašimov¹⁰ i Al-Kissā'ijev¹¹ *kiraet*.

⁴ Abū 'Ubayda al-Qāsim ibn Sallām, Ibn Ġarir al-Ṭabari, Abū Ḥatim al-Siġistāni i dr.

⁵ 'Abdullāh ibn Kaṭīr al-Dāri al-Makkī (umro 120/737.) - kadija u Mekki. Iz reda ašhaba susreo se s Anasom ibn Mālikom, 'Abdullāhom ibn al-Zubayrom, Abū Ayyūbom al-Anṣārijem i od njih učio *kiraet* (vidjeti: Ibn al-Ġazarī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, str. 443.; Al-Zirikli, *Al-A' lām*, IV, str. 115.).

⁶ Nāfi' ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Abi Nu'aym al-Madani (umro 169/785.), *kiraet* učio od sedamdeset tabi'ina, koji su učili od Ubayya ibn Ka'ba, Ibn 'Abbāsa i Abū Hurayre. Za njega se kaže da je sedamdeset godina bio najbolji znalac u području *kiraeta*/čitanja (vidjeti: *Ṭabaqāt al-qurrā'*, II, str. 330-334.; *Al-A' lām*, VIII, str. 5.).

⁷ 'Abdullāh ibn 'Amir ibn Yazid, Abū 'Umrān al-Yaḥṣabi al-Šāmi, poznat kao Ibn 'Āmir (umro 118/735.). *Kiraet* je učio od Muġire ibn Abi Šihāba, koji je učio od 'Uṭmāna ibn 'Affāna. Iz reda ašhaba se susretao s Nu'mānom ibn al-Bašīrom i Waṭīlom ibn al-Asqa'om. Neki tvrde da se susretao i s 'Uṭmānom ibn 'Affānom i neposredno od njega učio. Bio je kadija u Damasku za vladavine Walida ibn 'Abd al-Malika. Ḥāfiẓ al-Ḍahabī za njega kaže: "Učitelj Sirijaca u *kiraetu*, pouzdan prenosilac hadisa" (vidjeti: *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, str. 423-425.; *Al-A' lām*, IV, str. 95.).

⁸ Zabbān ibn 'Ammār al-Tamīmi al-Bašrī, zvani Abū al-'Alā', dakle Abū 'Amr ibn al-'Alā' al-Bašrī (70/689-154/770.) - veoma istaknut jezikoslovac i pisac. *Kiraet* je učio od Muġāhida ibn Ġabra, Sa'ida ibn Ġubayra, koji su učili od 'Abdullāha ibn 'Abbāsa i Ubayya ibn Ka'ba. Abū 'Ubayda tvrdi: "Bio je najobrazovaniji jezikoslovac, pisac, znalac Kur'ana i pjesništva" (vidjeti: *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, str. 228-292.; *Al-A' lām*, III, str. 41.).

⁹ Ḥamza ibn Ḥabib ibn 'Ammāra al-Kūfi al-Zayyāt (80/699-156/722.). Prilikom učenja *kiraeta* oslanjao se na konsenzus (*iġmā'*). Al-Ṭawrī za njega kaže: "Ḥamza ni slova nije pročitao izvan okvira predaje." Učio je od Al-A'maša, koji je učio od Yahye ibn Waṭṭāba, Zerra ibn Ḥubayša i 'Abdullaha ibn Mas'ūda (vidjeti: *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, str. 261-263.; *Al-A' lām*, II, str. 277.).

¹⁰ 'Ašim ibn Abi al-Naġūd al-Asadī al-Kūfi (umro 127/744.) - ubraja se među tabi'inc. *Kiraet* učio od Zerra ibn Ḥubayša koji je učio od 'Abdullaha ibn Mas'ūda. Njegov *kiraet* je danas najrasprostranjeniji. Ḥāfiẓ al-Ḍahabī za njega tvrdi: "Veliki je autoritet u *kiraetu* a, također, pouzdan je i u hadisu" (vidjeti: *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, str. 346-349.; *Al-A' lām*, III, str. 248.; *Tahdīb al-tahdīb*, V, str. 38.; *Mizān al-i'tidāl*, II, str. 5.).

¹¹ 'Ali ibn Ḥamza al-Asadī al-Kūfi (umro 189/804.) - korifej u jezikoslovlju, gramatici i *kiraetu*. Bio je odgajatelj halife Al-Rašida i njegovog sina Al-Amīna. Autor je djela: *Ma'āni al-Qur'ān*, *Al-Qirā'āt*, *Al-Nawādir*, *Muḥtaṣar fī al-naḥw*, *Al-Mutašābih fī al-Qur'ān* i drugih (vidjeti: *Al-A' lām*, IV, str. 283.).

Krajem 3. stoljeća po Hidžri Ibn Muğāhid¹² je sabrao *kiraete/čitanja* sedam navedenih autoriteta. Njihovi *kiraeti* su, nakon toga, stekli veliku popularnost, dotle da su mnogi pomišljali kako *sedam kiraeta* znače *sedam harfova* spomenutih u Poslanikovom (s.a.v.s.) hadisu: "Kur'an je objavljen na sedam harfova (slova, narječja)."¹³ Pošto je Ibn Muğāhidov zbir i brojeana saglasnost sa spomenutim harfovima proizvod slučajnosti, tim prije što je među autoritetima *čitanja* bio znatan broj onih koji nisu bili manje važni od sedam sabranih,¹⁴ neki učenjaci Ibn Muğāhidu ne mogu oprostiti što je *čitanja/kiraete* sveo na broj koji se dovodi u vezu sa *sedam harfova* spomenutih u hadisu.¹⁵

Međutim, istina je da postoji kriterij koji, ako je ispunjen u nekom *čitanju*, takvo *čitanje* potvrđuje kao prihvatljivo. S obzirom na to, prema nekim autoritativnim stavovima, ima *deset*, a po nekim *četnaest prihvatljivih čitanja/kiraeta*.¹⁶

Kad je riječ o zbiru od *deset kiraeta*, on podrazumijeva *sedam* čuvenih, kojima se pridodaju: Ya'qūbov,¹⁷ Ḥalafov¹⁸ i Abū Ġa'farov¹⁹ *kiraet*, a *četnaest kiraeta* obuhvata vih *deset* i još *četiri*, a to su: *kiraet*

¹² Abū Bakr Aḥmad ibn Mūsā ibn al-ʿAbbās al-Tamīmī al-Baġdādī, poznat kao Ibn Muğāhid (245/859-324/935.) - veliki poznavalac *kiraeta/čitanja* u svoje vrijeme. Napisao: *Kitāb al-Qirāʾāt al-kabīr*, *Al-Sabʿa fī al-Qirāʾāt* (štampano uz kritičku obradu Šawqija Dayfa). Vidjeti: *Ṭabaqāt al-qurrāʾ*, I, str. 39.; *Al-Aʿlām*, I, str. 261.

¹³ Hadis je *muttafaq ʿalayh*, prenose ga Al-Buḥārī (*Al-Šaḥīḥ*, Kitāb: *Al-Ḥuṣūmāt*, br. 2.241., Kitāb: *Faḍāʾil al-Qurʾān*, br. 4.608-4.609., Kitāb: *Al-Tawḥīd*, 6.995.) i Muslim (*Al-Šaḥīḥ*, Kitāb: *Šalā al-musāfirīn*, br. 1.354., 1.356-1.357. u sklopu dužeg hadisa: "Ovaj Kur'an je objavljen na sedam harfova. Čitajte ga kako je lakše.").

¹⁴ Vidjeti: Al-Zarakašī, *Al-Burhān...*, I, str. 329.

¹⁵ O tome Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn ʿAmmāra, autoritet u *kiraetu* i mufessir (umro 430/1038.), kaže: "Svođenje na broj *sedam* proizvalo je nešto sasvim nepotrebno. Uopćeno uzevši, najosjetljivije je to što svako ko to površno gleda pomišlja da se radi o *sedam harfova*, da se sedam *čitanja* podudara sa sedam narječja spomenutih u predaji. Kamo sreće da je zbir za makar jedan manji ili veći od sedam. Sumnja bi time bila otklonjena" (vidjeti: *Al-Itqān*, izdanje Al-Ḥiğāzī, Kairo, 1360.h.g., I, str. 138.).

¹⁶ Vidjeti: Šubḥī al-Šāliḥ, op. cit. str. 249.; ʿAbd al-Fattāḥ al-Qāḍī, *Al-Budūr al-zāhira fī al-qirāʾāt al-ʿašr al-mutawātira*, str. 7-10.

¹⁷ Ya'qūb ibn Ishāq ibn Zayd al-Ḥaḍramī (117/735-205/820.). Rođen i umro u Basri. Autor je brojnih radova, a poznato mu je: *Al-Ġāmiʿ*, a koje Al-Zubaydi kaže: "U njemu ja sabrao sve što se ogaleda kroz razlike u *kiraetima*, pripisujući svaki specifičan primjer onom kome pripada" (vidjeti: *Al-Aʿlām*, VIII, str. 195.).

¹⁸ Ḥalaf ibn Hišām al-Bazzār al-Asadī (umro 229/843.). Više vidjeti: *Ṭabaqāt al-qurrāʾ*, I, str. 272.; *Al-Aʿlām*, II, str. 311.

¹⁹ Yazid ibn al-Qa'qā' al-Maḥzūmī, poznat kao Abū Ġa'far (umro 132/749.) - bio jedan od najvećih autoriteta *kiraeta* u Medini (vidjeti: *Ṭabaqāt al-qurrāʾ*, II, str. 382.; *Al-Aʿlām*, VIII, str. 186.).

Al-Ḥasana al-Baṣrīja,²⁰ Ibn Muḥayṣina,²¹ Yaḥye al-Yazīdīja²² i Al-A‘maša.²³

Među temeljne uvjete prihvatljivosti nekog *kiraeta*/čitanja spada povezanost lanca predaje i prenošenje putem usmenog preuzimanja ili slušanja uživo. Zato s pravom treba primijetiti da je ono što ima značaj u pouzdanosti kod protagonista hadiske nauke jednako važno i prilikom utvrđivanja lanca kod *kiraeta*. Kao što su učenjaci izvlačili zakonske propise i osnove za komentar kur'anskih sadržaja iz predaja s pouzdanim lancima, tako ni *kiraet* nekog *karije* (čitača, učača) nije mogao biti prihvaćen ako nije bilo pouzdano utvrđeno od koga je usmeno ili slušanjem uživo preuzeto dok se ne potvrdi da je lanac neprekinut sve do ashaba koji je takav *kiraet*/čitanje preuzeo od Allahovog Poslanika (s.a.v.s.).²⁴

Uzastopnost u povezanosti lanca čitača podstaknula je istraživače da *kiraet* kvalifikuju kao objavom utvrđene te su apsolutno zabranili *kiraet* po analogiji odbacivši stavove onih koji su tvrdili "da su *kiraeti* stvar izbora, da se uzimaju u ovisnosti o izboru rječitih ljudi i rješenja koja nude dobri stilističari". Zato su decidno istaknuli da se ono što nije saglasno s arapskim jezikom i sa jednim od primjeraka ‘Uṭmānovog mushafa i nije preneseno pouzdanim lancem predaje, istim kao kad se radi o lancu prenosilaca hadisa, ne prihvata kao (validan) *kiraet*.²⁵

Radi raspoznavanja pouzdanih (prihvatljivih) *kiraeta* (*al-qirā’āt al-ṣaḥīḥa al-maqbūla*) od neprihvatljivih (*al-qirā’āt al-šādḍa al-mardūda*), učenjaci su, kako je naprijed nagoviješteno, postavili kriterij

²⁰ Al-Ḥasan ibn Yasār al-Baṣrī - njegova biografija je ranije isticana.

²¹ Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Sahmī, poznat kao Ibn Muḥayṣin (umro 123/740.) - autoritet *kiraeta* u Mekki, nasljednik Ibn Kaṭīra. Zasnovaio je *kiraet* koji je sadržavao izvjesna odstupanja od Mushafa. Neki su ga zbog toga odbacili odbijajući da ga ubroje među mutevatir kiracte. Bio je dobar znalac hadisa (vidjeti: *Tahḍīb al-tahḍīb*, VII, str. 474, *Al-A ‘lām*, VI, str. 189.; ‘Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, op. cit. str. 11-12.).

²² Yahyā ibn al-Mubārak al-Yazīdī (umro 202/717.) - jezikoslovac i pisac iz Basre. *Kiraet* je učio od Abū ‘Amra i Ḥamze. Živio je u Bagdadu i odgajao Al-Rašidovog sina Al-Ma'muna. Autor je nekoliko radova o jeziku i gramatici (vidjeti: *Al-A ‘lām*, VIII, str. 163.; ‘Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, op. cit. str. 14.).

²³ Sulaymān ibn Mahrān Al-A‘maš al-Asadī al-Kūfī (umro 148/765.) - kiract je učio od Ibrāhima al-Naḥ‘ija, Zarra ibn Ḥubayša, ‘Ašima, Muḡāhida i drugih. Bio je pobožan, skroman i veoma obrazovan u oblasti *kiraeta*. Ubrajao se među hafize hadisa (vidjeti: ‘Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, op. cit. str. 16-17.).

²⁴ U djelu *Al-Taysīr fī al-qirā’āt al-sab‘a*, Abu ‘Umara al-Dānīja (str. 8. i dalje) postoji precizan opis lanaca sedam učača (karija), iz kojih se jasno vidi do koje mjere su učenjaci vodili računa o pouzdanosti predaja i utvrđivanja slušanja uživo.

²⁵ Vidjeti: Šubḥī al-Šālīḥ, op. cit. str. 250-251. Tu su izneseni primjeri odbijenih kiracta (*al-qirā’āt al-mardūda*).

prihvatljivosti. On se sastoji iz tri uvjeta: 1. saglasnot s jednim od primjeraka 'Uṭmānovog mushafa, 2. saglasnost s arapskim jezikom i 3. pouzdanost lanca predaje, tamam da se radi i o preuzimanju od nekog od sedam, odnosno deset autoriteta *čitanja*. U djelu *Munğid al-muqri'in* Ibn al-Ğazari je našao za shodno da uvjet *pouzdanosti* (*ṣiḥḥa*) lanca u sklopu ovog kriterija uvjetuje *velikim brojem prenosilaca* (*tawātur*), jer da bi nešto bilo Kur'an (imalo tretman Kur'ana), mora biti preneseno mutevatir predajom. Prema tome, *kiraeti* pridodati iznad zbira od *deset* smatraju se da su s pouzdanim lancima, ali im pouzdanost počiva na kazivanjima pojedinaca koja nemaju status mutevatir predaje. Konsekventno tome, takvi *kiraeti* ne mogu biti izrijeci koji se koriste u ibadetu. Preciznije rečeno, ne mogu se učiti u namazu.²⁶ *Mutevatir kiraeti* (*al-qirā'āt al-mutawatira*), koje je muslimanska zajednica prihvatila, jesu *deset kiraeta* (*al-qirā'āt al-ašr*) koja su nasljednici pruzimali od prethodnika prenoseći ih tako sve do nas, tako da danas, mimo ovih deset, nema drugih *mutevatir kiraeta*.²⁷

***Kiraeti* u Al-Ğaššāšovom tefsiru**

Ko pažljivo pogleda djelo *Aḥkām al-Qur'ān*, primijetit će da su znatnu Al-Ğaššāšovu pažnju u tefsiru privlačili različiti *kiraeti/čitanja* i njihova obilježja. Moglo bi se reći da je neposredan razlog tome čvrsta povezanost *kiraeta* s komentarisanjem Kur'ana, naročito fikhskog komentarisanja kakvo je on praktikovao. Među učenjacima je bilo rašireno shvatanje da "različiti *kiraeti/čitanja* iznose različite propise."²⁸ Na drugoj strani, Al-Ğaššāš je bio u prilici da tim umijećem veoma dobro ovlada dok je učio pred učiteljem Al-Fārisijem, nekad učenikom istaknutog Muğāhida, koji je sabrao *kiraetel/čitanja* sedmerice prvaka u djelu pod naslovom *Kitāb al-sab'a fī al-qirā'āt*. Al-Fāriši je ovo djelo opširno komentarisao obrativši posebnu pažnju obilježjima i usmjerenjima sedam *kiraeta*. Komentar je naslovio *Al-Ḥuğğa fī 'ilal al-qirā'āt al-sab'a*.²⁹

Al-Ğaššāš je utvrdio da *kiraete* treba prihvatati putem slušanja i usmenog govora razumijevajući ih kao Vjerovjesnikovo (s.a.v.s.) zavještanje ashabima. U tome je svojevrsno uputstvo onima koji su

²⁶ Vidjeti: Abū al-Qāsim al-Nuwayrī, *Muqaddima li Šarḥ Tayba al-Našr fī qirā'āt al-ašr*, str. 73-78.

²⁷ Vidjeti: Šubḥī al-Šālīḥ, op. cit. str. 255-256.; 'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, op. cit. str. 9.

²⁸ Vidjeti: *Al-Suyūfī, Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, I, str. 141.

²⁹ Biografiju Abū 'Alīja al-Fārisija iznijeli smo u prvom poglavlju, prilikom izlaganja o Al-Ğaššāšovim učiteljima.

kasnije dolazili kako će preuzimati *kiraete*, jer oni ne spadaju u područje u kojem presudno pomaže idžtiḥad. Dakako, idžtiḥad je u području usmjeravanja kiraeta (*tawğīḥ al-qirā'āt*) i tumačenja njihovih obilježja opravdan i plodonosan, ali se mora imati na umu da je u osnovi *kiraeta/čitanja* objavljeno znanje, a ne promišljanje.

Česta pojava kod Al-Ğaṣṣāsa je to da on *kiraet* ne pripisuje autoritetima, već se zadovoljava samo time da kaže "*čita se - qur'ā*", nakon čega izlaže *čitanje* s karakterističnim obilježjima. Tako npr. u vezi s riječima Uzvišenoga: *i onome što je bilo objavljeno dvojici meleka, Harutu i Marutu, u Babilonu* (Al-Baqara, 102.) kaže: "*Čita se s fatḥom na lāmu (al-malakayni)* ili s *kasrom* ispod *lāma (al-malikayni)*. Ko pročita s *fatḥom*, datom riječju ima u vidu dva meleka, a ko pročita s *kasrom*, u vidu ima nešto drugo.³⁰ Od Đaḥḥāka se prenosi da su dvojica bili dva *krupna čovjeka* (*'ilğān*)³¹ u Babilonu. Oba *kiraeta/čitanja* su ispravna i međusobno se ne potiru, jer je moguće da je Allah u vrijeme dvaju vladara poslao dva meleka da ih svojom vještinom pobijede u sihiru (vradžbini) i trikovima. Ako je dvojici meleka bilo zapovijeđeno da ljude upozore na opasnosti od sihira i njegove šetnosti, za jedno *čitanje* bismo mogli reći da glasi: 'i onome što je bilo objavljeno dvojici meleka' koji su odista bili melec i kojima je to objavljeno, a za drugo *čitanje* bi se moglo reći da glasi: 'i onome što je bilo objavljeno dvojici vladara iz reda ljudi' te da je dvojici vladara bilo zapovijeđeno da dostavljaju i poučavaju, onako kako je Uzvišeni Allah Svome

³⁰ Ibn 'Ašūr u djelu *Al-Taḥrīr* ističe: "Prema mutawātir čitanju je *al-malakayni*, a Ibn 'Abbās, Đaḥḥāk, Al-Ḥasan i Ibn Abzā su čitali *al-malikayni*." Dalje autor dodaje: "I čitanje Ibn 'Abbāsa i Al-Ḥasana (*al-malikayni*) ima korektno značenje. Ono znači da su u Babilonu vladala dva vladara koji su poznavali sihir (magiju, vradžbinu). Čak i ako se čita s *fatḥom (al-malakayni)*, moglo bi se tumačiti metaforom, da se radilo o dvojici dobrih ljudi koji su vladali Babilonom a poznavali su sihir, bili pronikli u tajne vradžbine koje su sihirbazi donosili u Babilon, ili su joj uspostavili temelje u formi s kojom nije imala primjese nevjerovanja, u koju su ljudi kasnije unijeli krivovjerstvo i nevjerovanje. Neki kažu da su to bila dva meleka koje je Allah poslao u ljudskom liku da ljude poučavaju sihiru kako bi otkrili tajne onih koji se njime bave. Sihirbazi (*saḥara*) su za sebe tvrdili da su bogovi ili vjerovjesnici, a narod im se potčinjavao. Zbog toga je Allah htio pokazati da sihirbazi lažu kad tvrde da su vjerovjesnici. Zbog toga je poslao dva meleka. Time se poručuje da je poučavanje sihira u vrijeme Haruta i Maruta bilo praktikovano u radi prevladavanja iskušenja na koja Allah stavlja Svoje robove tako što pokornostu to nije privlačilo, a nepokoran je, pak, tome težio čineći tako grijeh. Neki, dalje, kažu da je Allah (dž.š.) Talutov narod na sličan način stavio na iskušenje rijekom..." (vidjeti: Ibn 'Ašūr, *Al-Taḥrīr wa al-tanwīr*, I. str. 639-641.).

³¹ Ibn Manzūr kaže: "*Ilğ* je veoma krupan čovjek. Neki kažu da je to svako ko ima bradu. Množina od *'ilğ* je *'uluğ*" (vidjeti: *Lisān al-'Arab*, II, str. 326., leksikon br. 1.476.).

Vjerovjesniku (s.a.v.s.) uputio riječi: *Mi tebi objavljujemo Knjigu kao objašnjenje za sve* (Al-Naḥl, 89.), a na drugom mjestu mu veli: *Recite: Mi vjerujemo u Allaha i u ono što se objavljuje nama* (Al-Baqara, 136.), da bi činjenica objavljivanja jednom bila povezana s Poslanikom (s.a.v.s.) a drugi put s onima kojima se objavljuje.

Posebno treba naglasiti mogućnost da se radi o vladarima kojima je bilo zapovijeđeno da poučavaju sve ostale, jer je običan svijet slijedio vladare. Sasvim primjereno je da definiranje sihira i dokazivanje njegove štetnosti ljudima, kao sljedbenicima, uvjerljivo mogu iznijeti vladari. S takvim smislom je Allah rekao Mūsāu i Hārūnu: *Idite faraonu, on se, doista, osilio. Blagim mu riječima govorite, ne bi li razmislio ili se pobojavao* (Ṭāhā, 43-44.). Premda su njih dvojica bili poslanici faraonovim podanicima kao i samom faraonu, njemu se posebno upućuje poruka, jer je to trebao biti najdjelotvorniji put pozivanja u islam, pozivom upućenim najprije vladaru, a tek potom njegovim podanicima. Tako je Poslanik (s.a.v.s.) pisao (perzijskom) kisri i (vizantijskom) caru. Poziv je uputio njima lično, a ne njihovim podanicima, premda je on poslanik cijelom svijetu. Ovo s razlogom koji smo naprijed opisali, zato što se podanici okupljaju oko svoga vladara."³²

Drugi primjer Al-Ğaṣṣāšovog razmatranja *kiraeta/čitanja* u tefsiru ogleđa se u komentarisanju riječi Uzvišenog Allaha: *I neka vas mržnja koju prema nekim ljudima nosite, zato što su vam spriječili pristup Časnom hramu, nikako ne navede da ih napadnete* (Al-Mā'ida, 2.), kad kaže: "Riječi Uzvišenoga: *mržnja prema ljudima* (*šana'ān qawm*) čitaju se s *fathom* ili *sukūnom* na nūnu."³³ Ko pročita s *fathom* na nūnu, oblikuje to kao infinitiv (*maṣdar*) glagola *šana'a yašna'u* (*šana'ānun*), a *šana'ānun* je mržnja, slično *omrazi* (*buğḍ*), kao da je rečeno: 'I neka vas omraza prema nekim ljudima ne spriječi.' Isto se prenosi od Ibn 'Abbāsa i Qatāde, a kod njih to znači *neprijateljstvo*. Ko pročita sa *sukūnom* na nūnu, oblikuje značenje *mrzitelj druge zajednice*. U tom slučaju, poruka znači da Allah ovim ajetom zabranjuje da za račun nasilja pogaze pravdu zbog toga što su krivovjernici prekoračili granicu zabranivši muslimanima ulazak u krug Časnoga hrama."³⁴

Primijetili smo da Al-Ğaṣṣāš ponekad, dok govori o obilježjima nekog *kiraeta*, citira stavove nekog autoriteta navodeći predaje koje sežu

³² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 67-68.

³³ Ibn Kaṭir, Abū 'Amr i Ḥamza al-Kissā'i su čitali s *fathom* na nūnu, a Ibn 'Āmir sa *sukūnom*. U vezi s 'Āšimovim i Nāfi'ovim *čitanjem* predaje se razlikuju, tako što se negdje ističe da su čitali s *fathom*, a negdje da su čitali sa *sukūnom* (vidjeti: Ibn Muğāhid, *Kitāb al-sab'a fī al-qirā'āt*, str. 242.).

³⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 381.

do autoriteta, na osnovu vlastitog predajnog lanca, ali bez toga da spomene kako je dotični autoritet čitao taj tekst. Takavim primjerom se doima ono što je kazao u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *ako jedna od njih dvije zaboravi, neka je druga podsjeti* (Al-Baqara, 282.), uz koje, na osnovu svoga predajnog lanca izlaže *čitanje* Ibn ‘Āmira, ističući: "Čita se *tuḍakkira*, sa *tešdidom*, a čita se i *tuḍkira*, tj. oduzimanjem vokala.³⁵ Neki kažu da oba *čitanja* oblikuju isto značenje, kao kad se kaže *ḍakartuhu* ili *ḍakkartūhu* (*spomenuo sam ga*). Ovako se prenosi od Al-Rabi‘a ibn Anasa, Al-Suddija i Al-Ḍaḥḥāka. ‘Abd al-Bāqī ibn Qānī nam je kazivao: 'Kazao nam je Abū ‘Ubayd Mu‘ammil al-Sirāfi rekavši: Kazao nam je Abū Ya‘lā al-Baṣrī rekavši: Kazao nam je Al-Aṣma‘ī, koji prenosi od Abū ‘Amra da je rekao: 'Ko pročita *fa tuḍkira*, bez vokala, želi reći da svjedočenje njih dvije ima snagu svjedočenja jednog muškarca, a ko pročita *fa tuḍakkira*, sa *tešdidom*, želi izraziti *podsjećanje*. Ovako se prenosi od Sufyāna ibn ‘Uyayne.'

Abū Bakr (al-Ġaṣṣāš) kaže: 'Ako su ova oba značenja moguća, svako od dva *čitanja* treba saobraziti s onim drugim i primijeniti na njega i novo značenje. Tako bi riječi iz Allahovoga (dž.š.) govora *fa tuḍkira*, bez vokala, obrazovale značenje svjedočenja dviju žena sa snagom svjedočenja jednog muškarca, a *fa tuḍakkira*, sa *tešdidom*, značilo bi podsjećanje u slučaju zaborava. Korištenje svakog od dva značenja u kombinaciji s drugim podesnije je nego da se ono svodi samo na jedno.'³⁶

Razgranavanje značenja kroz razgranavanje *kiraeta*

Iz prethodnoga Al-Ġaṣṣāšovog izlaganja može se sagledati da on smatra da je saobražavanje različitih *kiraeta* zahtjevima poruke i praktične primjene, koliko god je to moguće, uputnije od svođenja na značenje samo jednog *kiraeta*, jer u tome postoji mogućnost proširenja značenja. Takav postupak ćemo vidjeti i na brojnim drugim mjestima u njegovom tefsiru kao npr. u komentaru riječi Uzvišenoga: *i neka ne bude oštećen ni pisar ni svjedok* (Al-Baqara, 282.), kad kaže: "Al-Ḥasan i Qatāda su čitali *'wa lā yuḍārri'*, s *kasrom* na *rāu*, dok su ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd i Muḡāhid čitali *wa lā yuḍārri*, s *fathom* na *rāu*. Jednim *čitanjem* se potražiocu zabranjuje da nanaesu štetu pisaru i svjedoku, a drugim čitanjem se pisaru i svjedoku zabranjuje da naštetu potražiocu. Oba

³⁵ Čitanje s oduzetim vokalom Ibn Muḡāhid pripisuje Abū ‘Āmiru i Ibn Kaṭīru, a sa *tešdidom* preostaloj petorici od sedam autoriteta (vidjeti: Ibn Muḡāhid, op. cit. str. 193.).

³⁶ *Aḥkām al-Qur‘ān*, I, str. 621.

čitanja su ispravna i praktikuju se. Potražiocu je zabranjeno da naštetiti pisaru i svjedoku tako što će ih zaokupiti nečim na osnovu čega ih može navesti da se bilježi i svjedoči njemu u korist, a istovremeno se i pisaru i svjedoku zabranjuje da potražiocu nanese štetu tako što će pisar bilježiti kako nije bilo, a svjedok svjedočiti drugačije nego što je vidio. Šteta koju svjedok može nanijeti jeste i odustajanje od svjedočenja, a svjedočenje je nepotpuno ako nema dva svjedoka. Njima je stroga dužnost da svjedočenje ispune, a neispunjenje svjedočenja suzdržavanjem jeste nanošenje štete potražiocu. Pisar je dužan to bilježiti ako ne nađu nekog drugog.³⁷

Iste naravi je i ono šta obuhvata Al-Ğaššāšov komentar riječi Uzvišenog Allaha: *O vjernici, jedni drugima na nedozvoljen način imanja ne prisvajajte, ali dozvoljeno vam je trgovanje uz obostrani pristanak* (Al-Nisā', 29.), gdje kaže: "U Njegovim riječima: *ali dozvoljeno vam je trgovanje uz obostrani pristanak*, riječ *trgovina* se čita u akuzativu (*tiğāratan*) ili u nominativu (*tiğāratun*). Onaj ko čita u akuzativu želi naglasiti izuzimanje trgovine uz obostrani pristanak po tome što trgovina proizlazi iz obostrane volje i po tome se izuzima iz zabrane prisvajanja imetka, premda se prisvajanje imetka može ostvarivati i putem neke vrste trgovine kao i mimo trgovine. Ovdje se trgovina iz zabrane o prisvajanju izuzima po tome što nije bespravno prisvajanje imovine. Onaj, pak, ko čita u nominativu želi reći samo da to bude *trgovina*, slično distihu pjesnika:

فَدَىٰ لُبِّي شَيْبَانَ رَحْلِي وَنَاقَتِي
إِذَا كَانَ يَوْمٌ ذُو كَوَاكِبٍ أَشْهَبُ

*Dok me kamila nosi vjetru niz struju,
Posmatram zvijezde kroz pješčanu oluju,*

što će reći da se zvijezde vide i sred oluje. Tako se može raspoznati i sve ono što se ne bi smjelo prisvajati. Iz toga ništa ne može biti izuzeto. Tu apsolutno nema izuzetka, osim kad se radi o trgovini uz obostrani pristanak, koja je, nesumnjivo, dozvoljena.³⁸

Saobražavanje *kiraeta* jednoga drugom

Nije teško primijetiti ni to da Al-Ğaššāš ponekad na različita *čitanja* datoga kur'anskog izraza primjenjuje jedan oslonac. Drugim riječima, svodi im značenje na ono što oblikuje značenje jednoga *čitanja*,

³⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 633.

³⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 220.

zbog toga što on jedno od *čitanja* smatra jasnim - a jasno kod Al-Ğaššāša je ono što može imati samo jedan smisao - dok druga *čitanja* smatra manje jasnim, odnosno višesmislenim. U takvim situacijama Al-Ğaššāš smatra da je svođenje na ono što nalaže smisao *čitanja* s jasnim značenjem i saobražavanje manje jasnoga s jasnim bolje od naslanjanja svakog *čitanja* na ono što oblikuje njegovo značenje. Ovakav njegov postupak možemo ilustrovati s dva primjera.

Prvi primjer se ogleda u onome što je Al-Ğaššāš rekao prilikom komentara riječi Uzvišenoga: *i ne prilazite im dok se ne očiste. A kada se očiste, onda im prilazite onako kako je Allah naredio* (Al-Baqara, 222.), gdje kaže: "Riječi Uzvišenoga: *dok se ne očiste*, ako se pročitaju bez vokala (na *ṭāu*), znači *čišćenje* u smislu prestanka krvi, a ne *kupanje*, budući da, sve i da se okupaju, ako još krvare, žene nisu čiste. Zato Njegove riječi: *dok se ne očiste* podrazumijevaju samo jedan smisao, a to je prestanak krvi koja teče tokom mjesečnice. Ako se ista riječ pročita sa tešdidom, ona može pretpostavljati dva smisla, *prestanak krvi* i *kupanje*, kako smo već naprijed spomenuli. U tom slučaju je *čitanje* bez vokala *jasno*, a sa tešdidom *manje jasno čitanje*.

Dalje, prosudbu o manje jasnom treba saobraziti sa jasnim i tada će se od smislova dvaju *čitanja* dobiti jedan, po kojem će biti jasno da stupanje u spolni snošaj sa ženama postaje dozvoljeno s prestankom krvi koja je tekla za vrijeme mjesečnice. Što se tiče riječi Uzvišenoga: *A kada se očiste*, podrazumijevaju upravo ono što podrazumijeva *čitanje* sa tešdidom: 'dok se ne očiste i ne okupaju', sa dva obuhvaćena značenja, a nakon toga će, u kontekstu s preostalim riječima: *i ne prilazite im dok se ne očiste*, a zatim: *A kada se okupaju, onda im prilazite onako kako je Allah naredio*, poruka postaje precizna i jasna, kao kad se kaže: 'Ne daj mu to prije nego uđe u kuću, a kad uđe, podaj mu.' Data riječ u kontekstu jasno nudi prosudbu o cilju premda se razlikuje od prosudbe o onome što joj je prethodilo. Pošto je moguće oslonac tražiti na način koji smo spomenuli, dužnost nam je da cilj saobrazimo sa pravim smislom. Prema tome, ono što nalaže vidljivo značenje ovog ajeta jeste dopuštanje spolnog snošaja sa ženama nakon što prestane krv koja je tekla tokom mjesečnice."³⁹

Drugi primjer ogleda se u onom što je Al-Ğaššāš rekao u vezi s riječima Uzvišenog Allaha: *Allah vas neće kazniti ako se zakunete nenamjerno, ali će vas kazniti ako se zakunete namjerno* (Al-Mā'ida, 89.), gdje kaže: "(Iz) riječi Uzvišenoga: *ako se zakunete namjerno*,

³⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 423.

(jedna riječ se) čita na tri načina. Neki čitaju *‘aqqadtum*, sa tešdidom; drugi *‘aqadtum*, bez tešdida; a neki *‘āqadtum*, sa dugim vokalom na *‘aynu*.⁴⁰ Riječ Uzvišenoga *‘aqqadtum*, prema mišljenju Abū al-Ḥasana (al-Karḥija), sa tešdidom, podrazumijeva samo *govorni čin*, a u varijanti *‘aqadtum*, bez tešdida, podrazumijeva *spremnost srca* (qalb), a to je namjera i odluka na govorni čin kao i čin zakletve riječima. Ako jedno od dva *čitanja* podrazumijeva *govorni čin* i *spremnost srca*, drugo može podrazumijevati samo *čin zakletve riječima*. Dalje, ono što podrazumijeva dva značenja, treba saobraziti onom što podrazumijeva samo jedno. Tada će smisao i jednoga i drugog *čitanja* biti *čin zakletve riječima*. Obaveznost iskupa zbog zakletve tada će biti ograničena na ovaj primjer zaklinjanja, a to je zaklinjanje na nešto što traje, a neće biti obavezan ako se zaklinjanje odnosi na prošlost, jer to nije čvrsto zaklinjanje već kazivanje o prošlosti, a kazivanje o prošlosti nije zakletva govorom, svejedno da li je on istinit ili lažan.

Ako bi neko rekao: 'Ukoliko se data riječ Uzvišenoga pročita *‘aqadtum*, bez tešdida, može imati dva značenja: uvjerenost srca i čin izgovaranja zakletve, pa zašto joj niste dali oba značenja jer se međusobno ne potiru!? Slično i varijanta *‘aqqadtum*, sa tešdidom, podrazumijeva čin zakletve ne potirući mogućnost korištenja riječi sa značenjem odluke na zakletvu, što može važiti kao opća pojava u vezi sa zakletvom.' Mi na takva razmišljanja odgovaramo: 'Kada bismo se složili s tobom u vezi mogućnosti koju spominješ, ne bi bila dozvoljena njena upotreba u onom što navodiš, a i konsenzus učenjaka ne dozvoljava da se tako protumači, jer nije sporno da se obaveznost iskupa ne veže za namjeru zakletve, već za formulaciju u zakletvi čija je posljedica obaveznost iskupa. To opovrgava tumačenje onoga ko tumačenje riječi zasniva na spremnosti srca kad se radi o propisu o otkupu, čime se istodobno potvrđuje da se s oba *čitanja* zajedno, kad je u pitanju obaveznost iskupa, misli na zakletvu koja se odnosi na budućnost.'⁴¹

Al-Ğaššāsovo utvrđivanje *tawātura u kiraetima*

Naprijed smo isticali da su učenjaci prilikom definisanja časnoga Kur'ana govorili o njemu kao o "nadnaravnome Allahovom govoru, objavljenom Muhammedu (s.a.v.s.), čijim učenjem se vrši ibadet, koji je

⁴⁰ Ibn Kaṭīr, Nāfi‘, Abū ‘Amr, ‘Āšim, prema Ḥaḫšovom kazivanju, čitaju *‘aqqadtum*, sa tešdidom. Hamza al-Kissā‘i i ‘Āšim, prema kazivanju Abū Bakra, čitaju *‘aqadtum*, bez tešdida, dok Ibn ‘Āmir čita *‘āqadtum*, s dugim vokalom na *‘aynu* (više o tome vidjeti: Ibn Muğāhid, op. cit. str. 247.).

⁴¹ *Aḥkām al-Qur’ān*, II, str. 569.

zabilježen u mushafima, prenesen putem apsolutno pouzdanih (*mutawātir*) predajnih lanaca". U predmetnim definicijama stoji i da je Kur'an "ono što se prenosi *mutawātir* predajom". Otuda i stav Ibn al-Ğazarija, iznesen u djelu *Munğid al-muğri'in*, da bi uvjet "pouzdanosti predajnog lanca (*ṣiḥḥa al-isnād*)", na kojem se insistira prilikom postavljanja niza prihvatljivih *čitanja*, trebalo zamijeniti uvjetom "velikog broja pouzdanih ljudi u predajnom lancu (*tawātur al-isnād*), jer da bi se nešto smatralo Kur'anom mora biti preneseno upravo takvom vrstom predaje (*mutawātir*).⁴²

Ako obratimo pažnju na način na koji se Al-Ğaṣṣāš u tefsiru odnosio prema *kiraetima/čitanjima*, vidjet ćemo da je veoma pažljivo provjeravao njihovu autentičnost i način prenošenja, jer nisu svi kiraeti preneseni putem *mutevatir* predaje. Sljedstveno tome, svi ne mogu biti izraz Kur'ana kojim se može vršiti bogoslužje (ibadet), odnosno izraz koji se može učiti na namazu. Tako Al-Ğaṣṣāš uz riječi Uzvišenoga: *i pomajke vaše koje su vas dojile i sestre vaše po mlijeku* (Al-Nisā', 23.) razmatra pitanje žena zabranjenih s razlogom *kratkotrajnog dojenja* (*qalil al-raḍā'*), u vezi s kojim navodi razmimoilaženja prethodnika. Prilikom razmatranja ovog pitanja navodi argumente onih koji smatraju da zabrane nema bez pet navrata dojenja. To je stav šafi'ijskog mezheba utemeljen na predaji od 'Ā'iše (r.a.) koja kaže: 'Po onome što je objavljeno u Kur'anu, radilo se o deset neupitnih dojenja, što je derogirano s pet neupitnih dojenja. Allahov Poslanik (s.a.v.s.) je umro, a propis je ostao utemeljen na onome kako se čitalo iz Kur'ana.'⁴³ Al-Ğaṣṣāš na to iznosi svoj komentar:

"Što se tiče 'Ā'išinoga kazivanja, ono se ne može prihvatiti kao ispravno u ovakvoj formi zato što ona veli da je 'po onom što je objavljeno u Kur'anu bilo deset, pa je to derogirano s pet dojenja, te da je Allahov Poslanik (s.a.v.s.) umro, a to se i dalje na isti način čitalo'. Međutim, općepoznato je da niko nakon Poslanikove (s.a.v.s.) smrti nije mogao derogirati ništa iz Kur'ana. Da je kazivanje utemeljeno, bilo bi potvrđeno postojanjem odgovarajućeg *kiraeta/čitanja*. Međutim, ako takav kiraet ne postoji, a budući da nije moguće derogiranje nakon smrti Vjerovjesnika (s.a.v.s.), kazivanje nije lišeno jednoga od dva smisla: ili da je kazivanje podmetnuto i kao takvo nije obavezujuće, ili je ono doista postojalo pa je za života Allahovog Poslanika (s.a.v.s.) derogirano. U svakom slučaju, postupati po onome što je derogirano nije

⁴² Abū al-Qāsim al-Nuwayrī, *Muqaddima li Šarḥ Tayba al-Našr fi qirā'āt al- 'ašr*, str. 73-78.; : Šubḥi al-Šāliḥ, op. cit. str. 255-256.; 'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍi, op. cit. str. 9.

⁴³ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 159.

dozvoljeno. Moguće je i da je to bio propis vezan za dojenje odrasle osobe (*raḍāʿ al-kabīr*) o kojem je ʿĀ'īša, jedina iz reda Vjerovjesnikovih (s.a.v.s.) supruga, govorila u vezi sa zabranom žena usljed takvog dojenja. Mi smo, kao i Al-Šāfiʿī, utvrdili da je pitanje dojenja odrasle osobe derogirano. Tako je postao nevažeći propis o određivanju deset dojenja koji se spominju u ʿĀ'īšinom kazivanju. Neovisno od toga, tamam kad bi ovo kazivanje bilo lišeno protivrječnosti i nagađanja koja smo spomenuli, ne bi bilo moguće suprotstaviti se njime jasnom značenju Kur'ana budući da je to kazivanje pojedinaca. U ono što potvrđuje naš stav o neodrživosti navedenog propisa spada i to što dojenje nalaže trajnu zabranu, slično spolnom snošaju u vezi s kojim se zabranjuje majka i kćerka, kao i činu kojim se nalaže zabrana žena s kojima su se oženili očevi ili sinovi. Budući da u svemu tome malobrojnost ima tretman isti kao i mnogobrojnost, tako i kratkotrajno dojenje mora rezultirati zabranom sklapanja braka zbog srodstva po mlijeku."

Drugi primjer govori o Al-Ğaṣṣāsovoj živoj zainteresovanosti da utvrdi *tawātur u kiraetima*, a to je njegov komentar na riječi Uzvišenog Allaha: *A ženama vašim s kojima ste imali bračne odnose podajte vjenčane darove njihove kao što je propisano* (Al-Nisā', 24.), u vezi s kojim, navodeći *kiraet* Ubayya ibn Kaʿba, veli: "Prenosi se da u čitanju Ubayya ibn Kaʿba stoji: 'A ženama vašim s kojima ste imali bračne odnose, do roka određenog, podajte vjenčane darove njihove', što je kasnije, nakon što je pitanje prodiskutovao s nekima koji su u ovom ajetu našli argumente o legalnosti privremenog braka (*nikāḥ al-mutʿa*), drugačije komentarisao: 'Što se tiče argumenata onih koji žele dokazati da se riječima Uzvišenoga: *A ženama vašim s kojima ste imali bračne odnose podajte vjenčane darove njihove kao što je propisano*, podrazumijeva ono što je čitao Ubayy ibn Kaʿb 'do određenog roka', to je nešto što ne može naći primjenu u čitanju nijednog muslimana. Dakle, rok se ne potvrđuje Kur'anom. Kad bi to bilo i spomenuto, opet ne bi ukazivalo na legalnost privremenog braka jer je moguće da rok bude povezan s vjenčanim darom, u kojem slučaju bi precizni propis glasio: 'i vjenčane darove koje ste im s određenim rokom obećali dati, podajte im ih s istekom roka.'"⁴⁴

Drugačiji propis uz drugačiji *kiraet*

Naprijed se, u uvodnim napomenama o ovom temeljnom principu, moglo vidjeti da je obraćanje pomne pažnje *kiraetima* i njihovom

⁴⁴ *Aḥkām al-Qurʿān*, II, str. 185-186.

diferenciranju veoma važno u području komentarisanja Kur'ana, posebno u onome što se tiče fikha i propisa. Zbog toga učenjaci ističu kako "drugačije čitanje (*kiraet*) za sobom povlači drugačiji propis (*ihtilāf al-qirā'āt yuzhir ihtilāf al-aḥkām*)".⁴⁵ To se jasno vidi u Al-Ğaṣṣāṣovom tefsiru, u šta se čitalac može uvjeriti na brojnim mjestima, od kojih navodima dva.

Prvo mjesto. Tiče se komentara riječi Uzvišenog Allaha: *a kada one kao udate počine blud, neka se kazne polovicom kazne propisane za slobodne žene* (Al-Nisā', 25.), u sklopu kojega kaže: "Čita se *fa idā aḥṣanna*, s *fathom* na *alifu*,⁴⁶ i *uḥṣinna*, s *ḍammom* na *alifu*. Prema Ibn 'Abbāsu, Sa'idu ibn Ğubayru, Muğāhidu i Qatādi *uḥṣinna*, s *ḍammom*, znači *yatazawwağna* (*udale se*), a prema 'Umaru, Ibn Mas'ūdu, Al-Ša'biju i Ibrāhīmu (al-Naḥ'iju) *aḥṣanna*, s *fathom*, znači *aslamna* (*prihvatile islam*). Al-Ḥasan kaže: 'Zaštićenom je čini muž, a zaštićenom je čini i islam.'

Prethodnici su se razmimoilazili oko mjere namijenjene robinji. Tumače riječi Uzvišenoga: *fa idā uḥṣinna*, neki su u njihov smisao uključivali i udaju. U vezi s robinjom, tvrdili su da nije potrebna nikakva mjera ako je prihvatila islam, makar i ne bila udata. To je naučavanje Ibn 'Abbāsa i onih koji ga slijede. Onaj ko to čita: *fa idā aḥṣanna* (*ako su zaštićene*), tako što su prihvatile islam, a nakon toga počinite blud, propisuje im se mjera, makar i ne bile udate. To je stav Ibn Mas'ūda i onih koji njega slijede. Neki, pak, kažu: 'Tumačenje zasnovano na prihvatanju islama je malo vjerovatno, jer je vjerovanje već ranije naglašavano riječima Uzvišenoga: *robinje vaše, vjernice* (Al-Nisā', 25.)', a daleko je da se kaže: 'Robinje vaše, vjernice, ako vjeruju.' Nije to baš tako kako se misli, jer riječi Uzvišenoga: *robinje vaše, vjernice*, odnose se na bračne odnose, pogotovo zato što je već naprijed spomenut jedan drugi propis kao mjera. Međutim, moguće bi bilo da je naprijed spomenut islam. Formulacija bi tada glasila: 'Ako kao muslimanke počine blud', što niko ne bi odbio kao nemoguće premda je to neprihvatljivo prema viđenju 'Umara, Ibn Mas'ūda i njihovih istomišljenika, čiji smo stav navodili. Nema zapreke da se ovi misli na oba aspekta, islam i brak, zajedno, da se zajedno podrazumijevaju, da prethodnici na njima jednako zasnivaju tumačenje ovog ajeta."⁴⁷

⁴⁵ Vidjeti: *Al-Suyūṭī, Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, I, str. 141.

⁴⁶ S *fathom*, tj. *fa idā aḥṣanna*, prema predaji Al-Mufaḍḍala i Abū Bakra, čitali su Al-Kissā'i, Ḥamzā i 'Ašim, dok su s *ḍammom*, tj. *fa idā uḥṣinna*, prema Ḥafšovoj predaji, čitali su Ibn Kaṭīr, Nāfi', Abū 'Amr, Ibn 'Āmir i 'Ašim (vidjeti: Ibn Muğāhid, op. cit. str. 231.).

⁴⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 211-212.

Drugo mjesto. Tu se donosi ono što je Al-Ğaṣṣās rekao povodom riječi Uzvišenoga: *a dio glava svojih potarite i noge svoje do iza članaka* (Al-Mā'ida, 6.), gdje kaže: "Ibn 'Abbās, Al-Ḥasan, 'Ikrima, Ḥamza i Ibn Kaṭīr čitaju *wa arḡulikum*, s *kasrom*, da bi to tumačili *potiranjem nogu*. 'Alī, 'Abdullāh ibn Mas'ūd, Ibn 'Abbās, prema predaji od Ibrāhima, Al-Ḍaḥḥāka, Nāfi'a, Ibn 'Āmira, Al-Kissā'ija, Ḥafṣa, preuzetoj od 'Āšima, čitali su *wa arḡulakum*, s *fathom*, tumačeći da je dužnost prati noge."⁴⁸ Od Al-Ḥasana al-Baṣrīja je sačuvan stav da potiranjem treba obuhvatiti cijelu nogu, ali se ne sjećamo više nikoga od prethodnika ko je dozvolio potiranje noge, bilo cijele ili njenoga jednog dijela. Neki kažu: 'Kad se radi o potiranju, ono je nesumnjivo djelimično, ali među znamenitim fakihima nema razmimoilaženja o tome da se ovdje misli na *pranje*.'

Na oba ova *čitanja* objavljen je Kur'an, a Ummet ih je preuzeo slušajući ih od Allahovog Poslanika (s.a.v.s.). Jezikoslovci se ne razilaze oko toga da se u oba *čitanja/kiraeta* podrazumijeva potiranje ako se u iskazu stopala dovode u vezu s glavom, kao i da se podrazumijeva pranje ako se stopala dovedu u vezu s ostalim dijelovima tijela. Ovo stoga što se Njegovim riječima '*wa arḡulakum*', u akuzativu, moglo ciljati na slijedeći smisao: 'Operite svoja stopala.' Međutim, moguće je i da se stopala željelo pridružiti glavi te da se time mislilo na potiranje premda je u akuzativu, stoga što je pridodano po smislu a ne po izgovoru, budući da je i ono što se potire objekat glagolske radnje, slično onome kako stoji u poruci pjesnika:

مُعَاوِيَ إِنَّنَا بَشَرٌ فَاسْحَحْ
فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدِ

*Muavija, mi smo ljudi, malo stege skini,
nismo mi gvožđe ni kamenje u planini.*

Gvožđe u akuzativu je ovdje po smislu povezano s planinama. Čitanje u genitivu podrazumijeva pridruživanje stopala glavi i time se misli na potiranje, ali se može pretpostaviti i pridruživanje onome što treba prati. U genitivu će tada biti samo zbog sljedstvenosti u iskazu, kao u riječima Uzvišenoga: *služit će ih vječno mladi mladići* (Al-Wāqī'a, 17.), iza kojih ubrzo dolaze riječi: *u njima će biti i hurije očiju krupnih* (Al-Wāqī'a, 22.) koje hurije dovode u vezu s mladićima tako što će i one služiti, a neće biti služene.

Ovo je slično i onome što je pjesnik rekao:

⁴⁸ Vidjeti: Ibn Muğāhid, op. cit. str. 242-243.

فَهَلْ أَتَتْ إِنْ مَاتَتْ أَتَاكَ رَاكِبٌ
إِلَى آلِ بَسْطَامِ ابْنِ قَيْسٍ فَخَاطَبِ

*Ako ti crkne mazga, hoćeš li se ti
nedužnom Bistamu ibn Qaysu žaliti?*

Ovdje je riječ *ḥāṭibin*, premda se veže za riječ *rākibun* u nominativu, postavljena u genitivu samo zbog rimovanja. Nije li slično i u distihu:

فَلَمْ يَمِثْلَهَا فِي مِثْلِهِمْ أَوْ فَلَمْ يَمْ
عَلَى دَارِ مَيِّ بَيْنَ لَيْلَى وَغَالِبِ

*Sličnome slično, vraški je vično,
nježno srce Mej je s Galibom dično.*

Kroza sve što smo iznijeli, potvrđuje se pretpostavka da se sa svakim od dva *čitanja* želi i potiranje i pranje.

Prema onome što smo opisali, potvrdilo se da oba *čitanja* podrazumijevaju i potiranje i pranje. U tom slučaju, iskaz nije lišen jednog od tri značenja: da se željelo reći oboje zajedno, da se u skladu s tim i potare i opere, čime bi dvoje bilo kombinovano; da se radi o mogućnosti da onaj ko se abdesti po želji bira jedno od dvoje, a da šta god izabere bude prihvatljivo; ili da se iskazom mislilo na samo jedno od dvoga, ali striktno, a ne da se proizvoljno bira. Međutim, nije ispravno reći da se ovim mislilo (istovremeno) i na potiranje i na pranje, jer su svi učenjaci saglasni da onaj ko uzima abdest ne treba obje radnje činiti. Također, nije moguće da se uz jedno dopušta izbor po želji, jer se u ajetu nigdje ne spominje mogućnost izbora. Kad bi bilo moguće ustanoviti mogućnost izbora bez uporišta u riječi *izbor* u ajetu, bilo bi moguće i ustanovljenje spajanja bez uporišta u riječi *spajanje*. Sudeći po svemu što smo opisali, izbor je neutemeljen.

Ako se eliminiše izbor i spajanje dvoga, ne ostaje ništa nego da se misli na jedno bez mogućnosti izbora, što nameće potrebu da se iznađe dokaz na što se tačno misli. Dokaz je to što je pranje, a ne potiranje, nešto sa čim su svi saglasni, po tome što se, ukoliko se opere, ispuni dužnost i obavi željeno. Tako izvršilac neće biti ukoren zbog ostavljanja potiranja, čime se potvrđuje da se mislilo na pranje. Osim toga, ako se stane na stanovištu koje smo iznijeli, da riječ podrazumijeva svako od dva značenja, uz saglasnost svih da se cilja na jedno od njih, ono što je sumarno kao dokaz postaje nedovoljno. Međutim, zato za svaki dokaz koji stiže od Poslanika (s.a.v.s.), postupkom ili riječju, znamo da je ono

na što Uzvišeni Allah upućuje. Od Poslanika (s.a.v.s.) je i rječju i djelom stigao dokaz da je to pranje u abdestu. Učenjaci su u tome saglasni. Kada Poslanikov (s.a.v.s.) postupak dođe kao pojašnjenje sumarnog iskaza (*warad mawrid al-bayān*), u tom slučaju je njegov postupak za vjernike obavezujući (*'alā al-wuḡūb*). Time se potvrđuje da je Uzvišeni Allah upravo to želio ovim ajetom.⁴⁹

Nakon svega, Al-Ġaṣṣās je naveo detaljne argumente zasnovane na predaji od Poslanika (s.a.v.s.) u kojima se jasno ističe da je obaveza prati noge prilikom uzimanja abdesta.⁵⁰

Temeljni cilj Al-Ġaṣṣāsovog razmatranja *kiraeta* je izvođenje propisa

Iz naprijed izloženih primjera vidi se da je temeljni cilj radi kojeg Al-Ġaṣṣās razmatra *kiraete* i njihova usmjerenja, posvećujući im toliku pažnju, zapravo izvođenje fikhskih propisa. Premda su se na naprijed izloženim primjerima mogle vidjeti različite forme izvođenja, opravdanim nam se čini da i u zaključnom dijelu izlaganja o ovom temeljnom principu istaknemo još dva primjera koji, svaki za sebe, mogu baciti malo više svjetlosti i dodatno pojasniti ovo važno pitanje.

Prvi primjer zasniva se na komentarisanju ajeta o abdestu,⁵¹ kao i riječi Uzvišenoga: *ili ako ste se sastajali sa ženama, a ne nađete vode, onda dlanovima čistu zemlju dotaknite i lica vaša potarite* (Al-Nisā', 43.), u sklopu kojeg Al-Ġaṣṣās najprije ističe razilaženje prethodnika o značenju *sastajanja* (*mulāmasa*) spomenutog u ovom ajetu, da bi nakon toga rekao: "Drugi dokaz u prilog onome što smo rekli za značenje ovog ajeta jeste to što se on čita na dva načina: *lāmastum al-nisā'*, ili *lamastum al-nisā'*."⁵² Ko pročita *lāmastum*, govori o *spolnom snošaju*, a ne o nečemu drugom, jer glagolska radnja izražena na paradigmatu *mufa'ala* samo u rijetkim slučajevima se ne odvija na relaciji između dvoje, kao kad se kaže: *Allah ga ubio - Qātalahu Allāh; Neka mu Allah olakša i nagradi ga - Ġāzāhu wa 'āfāhu Allāh* i sl. To su rijetki slučajevi iz kojih se ne izvode generalna pravila. Suština radnje primijenjene na ovu paradigmatu jeste aktivnost na relaciji između dvoje, kao kad se kaže: *borio se protiv njega - qātalahu; tukao se s njim - ḡarabahu; pomirio se s njim - šālahahu* i sl. Ako je to pravi smisao radnje na takvu paradigmatu, datu riječ treba shvatiti sa smislom spolnog snošaja koji se odvija između dvoje. To potvrđuje i činjenica da

⁴⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 433-434.

⁵⁰ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 434-435.

⁵¹ To je 6. ajet sure *Al-Mā'ida*.

⁵² 'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī u naprijed citiranom djelu *Al-Budūr al-zāhira fī al-qirā'āt al-'ašr al-mutawātira* tvrdi da su Hamza, Al-Kisā'i i Ḥalaf čitali *lamastum*, bez dugog vokala na *lāmu*, a ostali s dugim vokalom (vidjeti: 'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, op. cit. str. 89.).

nećeš reći: *Sastao sam se s muškarcem - Lāmastu al-raḡul*, ili *Sastao sam se s odijelom - Lāmastu al-tawb* ako si ih rukom dotaknuo. To dokazuje da riječi Uzvišenoga: *aw lāmastum* znače *ili ako ste se sastajali* sa ženama, što uistinu označava spolni snošaj. Ako je to tačno, *čitanje* na način *aw lamastum*, podrazumijevat će i doticanje rukom i spolni snošaj. To je, dalje, potrebno saobraziti s onim što ima samo jedno značenje, jer je ono što ima samo jedan smisao jasna poruka, a ono što podrazumijeva dva smisla manje je jasna poruka. Uzvišeni Allah nam je zapovijedio da manje jasno saobražavamo s jasnim, kako se može vidjeti iz Njegovih riječi: *On tebi objavljuje Knjigu, u njoj su ajeti jasni, oni su glavnina Knjige* (Āli ‘Imrān, 7.). Pošto je jasne poruke učinio glavninom, zapovijedio nam da ih saobražavamo s jasnima ukorivši one koji slijede manje jasne i svodeći tako poruku na samo njihov smisao, bez saobražavanja, kao što se prepoznaje iz riječi Uzvišenoga: *Oni čija su srca pokvarena, željni smutnje i svoga tumačenja, slijede one što su manje jasni* (Āl ‘Imrān, 7.). Time se potvrđuje da su riječi Uzvišenoga: *aw lamastum*, budući da imaju dva smisla, manje jasne, a *aw lāmastum* su, s obzirom na to šta jezička praksa nudi, svedene na jedno značenje, pa su po tome jasne. Sasvim je poznato da se značenje onoga što je manje jasno treba zasnivati na onome što je jasno.⁵³

Drugi primjer zasniva se na komentarisanju riječi Uzvišenog Allaha: *Onome od vas ko je hotimično ubije* (misli se na divljač, lov za vrijeme hadža), *kazna je jedna domaća životinja iste vrijednosti...* (Al-Mā’ida, 95.), u sklopu kojega kaže: "U riječima Uzvišenoga: *kazna je u visini iste vrijednosti* riječ *miṭl* se čita u nominativu (*fā ḡazā’un miṭlu*), a čita se i u genitivu, po tome što ga riječ *ḡazā’* regira kao *pripadak - muḏāf* (*fā ḡazā’u miṭli*).⁵⁴ Riječ *ḡazā’* ovdje može biti imenica kojom se označava dužnost koju treba izvršiti, a može biti i sam naziv *glagolske radnje* (*maṣdar*) koju vinovnik treba izvršiti. Ko riječ *ḡazā’* pročita s *nunacijom*, riječ *miṭl* postavlja u funkciju atributa radnju koju treba izvršiti, a to je ista vrijednost ili protuvrijednost u raznim vrstama domaćih životinja. Ko je postavi u *odnos pripadanja* (*iḏāfa*), stavivši je u funkciju naziva radnje, kazna koja treba da se namiri bit će *pripadak* spomenutoj riječi *miṭl*.

Može se pretpostaviti da *kazna* (*ḡazā’*), kao obaveza koja se treba ispuniti, dođe u funkciji pripatka riječi *isto* (*miṭl*), a da *isto* bude protuvrijednost ubijenoj divljači. Ovo ukazuje na to da ubijena divljač ima

⁵³ *Aḥkām al-Qur’ān*, II, str. 466-467.

⁵⁴ Ibn Muḡāhid kaže: "Razmimoišli su se (učenjaci) u vezi s *anektiranjem* (*iḏāfa*) u Njegovim riječima: *kazna je u visini iste vrijednosti*. Ibn Kaṭīr, Nāfi ‘, Abū ‘Amr i Ibn ‘Āmir čitaju *fā ḡazā’u miṭli*, s *ḡammom* na riječ *ḡazā’*, kao na pripatku riječi *miṭl* zbog čega je ova druga u genitivu. ‘Aṣīm i Al-Kissā’i su čitali *fā ḡazā’un miṭlu*, s nominativnom *nunacijom* na riječi *ḡazā’* i *ḡammom* na riječi *miṭl*" (vidjeti: Ibn Muḡāhid, op. cit. str. 247-248.).

tretman strvine, da je zabranjena i bezvrijedna, da kazna podrazumijeva živu životinju u visini iste vrijednosti ubijene divljači, kako bi vrijednost bila nadoknađena. *Odnos pripadnosti* je u oba *čitanja* korektno značenje, svejedno da li je riječ *ġazā'*imenica ili glagolska radnja, a domaća životinja, kao nadoknada za kaznu, može biti deva, krava, brav i sl. Riječi Uzvišenoga: *čiju vrijednost će procijeniti dvojica vaših pravednih ljudi* (Al-Mā'idā, 95.) jednako podrazumijevaju ono što se zahtijeva putem oba *čitanja*, a to je ista vrijednost, odnosno protuvrijednost u domaćim životinjama budući da se vrijednost domaćih životinja razlikuje prema vrijednosti divljači. U svakom konkretnom slučaju, uza svaku ubijenu divljač potrebno je pozvati dvojicu pravednih ljudi da procijene. Kad se radi o protuvrijednosti, treba uvažiti šta kažu dvojica pravednih, zbog raličitih vrijednosti divljači, da oni odrede veću ili manju vrijednost tako što će je podići uz divljač visoke klase, umjereno odrediti uz divljač srednje klase i sniziti uz divljač slabije klase, što zahtijeva da se promišlja i iznalazi odgovarajuće fikhsko rješenje."⁵⁵

* * *

Sažetak. Ukratko se može reći da se Al-Ġaššās u tefsiru veoma živo zanimao za *kiraete/čitanja*, posebno za njihovo jezičko analiziranje (*tawġih*). Toj problematici je posvetio veliki istraživački trud, koji uvjerljivo govori o svestranoj upućenosti u jezikoslovne i zakonodavne nauke. Iz primjera koje smo isticali na prednjim stranicama može se uočiti zamašan osvrt na *kiraete/čitanja* i njihovo mjesto u području izvođenja propisa i definisanja raznovrsnih pitanja, povrh korisnog polemisanja i dragocjenih primjedbi o njima.

Ono na čemu se može prigovoriti Al-Ġaššāsovoj metodologiji, kad je riječ o postupanju s *kiraetima*, jeste to što ih, uglavnom, uopće ne povezuje s autoritetima, svejedno radi li se o nekom od sedam ili deset znamenitih utemeljivača, proslavljenih i u njegovom vremenu, ili o nekom drugom, već se pri tome zadovoljava samo time da kaže: "Čita se" – bez spominjanja autoriteta koji zastupa takav *kiraet*, što od čitaoca njegovog tefsira zahtijeva da sam za njima traga u veoma opširnoj literaturi koja tretira tu tematiku.

⁵⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 592-593.

Deveti princip

IZBJEGAVANJE ISRAILIJATA I APOKRIFNIH HADISA

Uvod

Isrā'iliyyāt (*israilijati*) je množina od imenice *isrā'iliyya*, što označava pripadnost Isrā'ilovom potomstvu, a to su jevreji. Ovim nazivom se obuhvataju i kazivanja koja se prenose od sljedbenika nebeskih Knjiga (*ahl al-kitāb*), bili oni jevreji ili kršćani, a tako su nazvana zbog toga što njihova pretežna većina izvire iz kulture Isrā'ilovog potomstva, njegove literature i naslijeđa, ili iz njegovih mitova i legendi.¹

Uključivanje *israilijata* u islamsko naslijeđe u širem smislu, a u oblasti tefsirske nauke u užem smislu, istraživači povezuju s ranim razdobljem islamske historije, vremenom ashaba, kad su se neki od njih, u traganju za saznanjima o nekim pojedinostima i potankostima iz kazivanja o vjerovjesnicima i ranijim zajednicama, obraćali onome šta kazuju pripadnici zajednica sljedbenica nebeskih Knjiga koji su ušli u islam, prije svega s obzirom na podudarnost Kur'ana s Tevratom i Indžilom u brojnim pitanjima kao što su podaci iz kazivanja o vjerovjesnicima, vijesti koje se odnose na ranije zajednice i sl., unatoč razumljivim razlikama oličenim kroz sažimanje u Kur'anu, svedeno na pouku i preporuku, naspram opširnoga i detaljnog izlaganja u Tevratu i Indžilu.

Pošto je ljudska narav sklona slušanju neobičnih sadržaja iz kazivanja o zbivanjima, neki ashabi su, u dodiru s nekim kazivanjem iz Kur'ana, znali osjetiti potrebu da pitaju o onome što Kur'an spominje, a ne nudi o tome šire obrazloženje. Odgovore na pitanja su često tražili od sljedbenika ranijih nebeskih Knjiga koji su ušli u islam i sa sobom donijeli ponešto iz naslijeđa svoje ranije kulture i vjere, na osnovu čega su pričali šta su znali. Za tim se mogla ukazati potreba isključivo onda

¹ Vidjeti: Muḥammad Abū Šuhba, *Al-Isrā'iliyyāt wa al-mawḏū'āt fī kutub al-tafsīr*, str. 14. i dalje.

kad se radilo o nečemu za šta su ashabi pouzdano znali da to Allahov Poslanik (s.a.v.s.) nije razmatrao, jer ako su o tome imali nešto što je počivalo na riječima Allahovog Poslanika, kako god da je preneseno, to nikad nisu preinačavali, kao što apsolutno nisu dirali ni bilo šta od onoga što se odnosilo na praktične zakonske propise ili principe vjerovanja s obzirom da su stavovi o tome preuzimani isključivo iz tekstova Allahove (dž.š.) Knjige i Poslanikovog (s.a.v.s.) sunneta.²

Među poznatim muslimanima iz reda ranijih sljedbenika nebeskih Knjiga, koji su u vrijeme ashaba iznijeli dosta israilijata, bili su 'Abdullāh ibn Salām i Ka'b al-Aḥbār, a za vremena tabi'ina su bili Wahb ibn Munabbah i 'Abd al-Malik ibn 'Abd al-'Aziz, poznat kao Ibn Ğurayġ. Ko bolje pogleda literaturu iz tradicionalnog tefsira, primijetit će da većina *israilijata* korištenih u toj literaturi počiva na interpretacijama ovih ljudi.³

Učenjaci su *israilijate* podijelili u tri dijela određivši kriterije po kojima ih razvrstavaju. Na osnovu tih kriterija razlučuju se pouzdani i nepouzdani, odnosno prihvatljivi i neprihvatljivi *israilijati*. U nastavku ćemo u kratkim crtama iznijeti podjelu *israilijata*.

Prvi dio je onaj o čijoj ispravnosti možemo suditi na osnovu nama dostupnih saznanja iz Allahove (dž.š.) Knjige i Poslanikovog (s.a.v.s.) sunneta. Suditi o njima možemo prije svega po tome što je časni Kur'an knjiga koja potvrđuje ranije nebeske Knjige. Prema tome, ono što je u *israilijatima* podudarno s Kur'anom, pravo je i istinito, a što je nepodudarno, neistinito je i lažno. Uzvišeni Allah kaže: *A tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da potvrdi Knjige ranije objavljene* (Al-Mā'ida, 48.). O ispravnosti možemo suditi, također, na osnovu Poslanikovog (s.a.v.s.) sunneta, po onome što je od Vjerovjesnika (s.a.v.s.) preneseno pouzdanom predajom, kao što je slučaj s hadisima u kojima se eksplicira da je osoba s kojom se susreo Mūsā (a.s.) bio Ḥiḍr, čije ime se jasno navodi u riječima Allahovog Poslanika (s.a.v.s.) koje bilježi Al-Buḥārī u *Al-Šaḥīḥu*.⁴

Ovaj dio je pouzdan. Nama je, i pored toga što smo o njemu neovisni, dozvoljeno to spominjati i prenositi radi potkrjepljivanja i traženja dokaza u zapisima o ranijim zajednicama i njihovim Knjigama

² Vidjeti: Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddima*, str. 490-491.; Al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-mufaṣṣīrūn*, I, str. 63-64.; Yūsuf al-Qarḏāwī, *Kayf nata'āmal ma' al-Qur'ān*, str. 345.

³ Muḥammad Abū Šuhba, op. cit. str. 97-105.; Al-Ḍahabī, op. cit. I, 183-200. Oba djela obuhvataju i biografije navedenih prenosilaca israililijata.

⁴ Vidjeti: Al-Buḥārī, *Al-Šaḥīḥ*, VII, str. 300. (Kitāb: *Al-Tafsīr*, Bāb: *Wa id qāl Mūsā li fatāhu lā abraḥu ḥattā abluġa maġma' al-baḥrayn aw amḍi ḥuquban*, br. 4.097.).

kao kad se radi o radosnim vijestima da će doći vjerovjesnik Muhammed (s.a.v.s.) sa svojim poslanjem te da je Stvoriteljeva jednoća vjera svih vjerovjesnika, nasuprot onome što je nemarom ili svjesno iskrivljeno, a ostao je poneki znak koji dokazuje Istinu.

U ovaj dio se uklapaju Poslanikove (s.a.v.s.) riječi: "Od mene dostavite makar jedan ajet (znak). Uzimajte kazivanja Isrā'ilovog potomstva, u tome nema ništa loše. Ko svjesno na mene slaže neka traži svoje mjesto u Vatri!"⁵ U sklopu komentara ovog hadisa, Ibn Hagar kaže: "Poslanikove riječi: 'Uzimajte kazivanja Isrā'ilovog potomstva, u tome nema ništa loše' znače da nas ne treba brinuti ako razgovaramo o njima, jer je prethodilo to da se Poslanik (s.a.v.s.) klonio preuzimanja od njih i obraćanja njihovim Knjigama, nakon čega je to dozvolio. Po svemu se čini da je zabrana bila na snazi dok nisu zaživjele islamski propisi i pravila iz bojazni da ne dođe do zabuna, a kad je opasnost od toga prošla, dopušteno je da se slušaju i poučna kazivanja iz ranijih vremena."⁶

Drugi dio obuhvata ono čiju neispravnost znamo na osnovu naših (islamskih) izvora koji to demantuju, odnosno čiju lažnost prepoznamo po tome što se kosi s islamskim zakonskim odredbama, ili nije u saglasnosti sa zdravim razumom. Takav je primjer vijesti koje neki navode u vezi s pripovijestima o vjerovjesnicima, koje se kose s neporočnošću vjerovjesnika, kao kad se radi o Yūsufu (a.s.), Dāwūdu (a.s.), Sulaymānu (a.s.) i drugim ranijim vjerovjesnicima. To je nešto što nije dozvoljeno spominjati niti reinterpreirati, osim radi dokazivanja da je lažno, nastalo iskrivljavanjem i krivotvorenjem. Mālik ibn Anas u prilog komentaru prethodnog hadisa: "Uzimajte kazivanja Isrā'ilovog potomstva, u tome nema ništa loše", kaže: "Ovim hadisom se hoće reći da je dozvoljeno uzimati kazivanja kad se radi o nečemu dobrom, ali ako se zna da u njima ima neistine, ne treba ih uzimati!"⁷

Treći dio je ono o čemu naši izvori ništa ne govore (*maskūt 'anhu*), tj. što ne pripada ni prvoj ni drugoj vrsti *israilijata*. To je ono prema čemu se trebamo odnositi tako što ćemo ostati suzdržani: to nećemo ni potvrđivati ni demantovati, jer moguće je da u tome bude i istine pa ga mi (ako ga demantujemo) proglasimo lažnim, a ako nije tačno, mi ga potvrđivanjem proglašavamo ispravnim. Takva predanja je, ipak,

⁵ Prenosi ga Al-Buḥārī (*Al-Ṣaḥīḥ*, V, str. 405. (Kitāb: *Aḥādīṭ al-anbiyā'*, Bāb: *Mā ḍukir 'an Banī Isrā'īl*, br. 3.095.)).

⁶ Ibn Hagar al-⁶ Asqalānī, *Fatḥ al-bārī bi šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, VI, str. 575.

⁷ Ibid.

dozvoljeno kazivati zbog opće dozvole da se prenosi od sljedbenika ranijih Objava.

Ibn Taymiyya o tome kaže: "Pretežan dio toga o čemu se nema ništa posebno reći je ono od čega nema nikakve koristi u bilo čemu što se tiče vjerovanja. To je ono oko čega se razilaze i učenjaci sljedbenika nebeskih Knjiga ('*ulamā' ahl al-kitāb*). Zbog toga i komentatori Kur'ana (*al-mufasssīrūn*) o tome imaju različite stavove. Takvi su primjeri razilaženja mufessira oko imena *Ijudi nastanjenih u Pećini* (*aṣḥāb al-Kahf*), oko pitanja boje njihovog psa, vrste drveta od koje je bio Mūsāov štap, imena ptica koje je Allah (dž.š.) oživio zbog Ibrāhīma, vrste stabla s kojeg je Mūsā razgovarao s Allahom i dr., što Allah (dž.š.) u Kur'anu nije detaljno pojasnio zato što u tome nema koristi za one koji podliježu šeriatskim zaduženjima (*al-mukallafūn*), u njihovom dunjalučkom ili ahiretskom životu."⁸

Vjerovatno se ovaj dio ima u vidu u hadisu koji navodi Al-Buḥārī u *Al-Šaḥīḥu*, preuzetom iz Abū Hurayrine interpretacije koja glasi: "Sljedbenici nebeskih Knjiga su Tevrat čitali na hebrejskom, a sljedbenicima islama ga tumačili na arapskom jeziku. Zato je Allahov Poslanik rekao: 'Ne dokazujte istinitost sljedbenika nebeskih Knjiga niti ih pobijajte, već recite: '*Mi vjerujemo u Allaha i ono što je objavljeno nama i ono što je objavljeno Ibrāhīmu, i Ismā'īlu, i Ishāqu, i unucima, i u ono što je dato Mūsāu i 'Isāu, i u ono što je dato vjerovjesnicima od Gospodara njihova; mi ne pravimo nikakvu razliku među njima, i mi se samo Njemu pokoravamo.*'"⁹

Otuda učenjaci tvrde da svako ko se poduhvati komentarisanja Allahove (dž.š.) Knjige treba biti krajnje oprezan, budan, odgovoran i kritičan, da bi bio u stanju iz velike količine *israilijata* odabrati samo ono što može biti saglasno s duhom časnoga Kur'ana, sa zdravim razumom i tradicijom, da se ne gubi u poplavi *israilijata*, pogotovo onda kada u sunnetu vjerovjesnika Muḥammada (s.a.v.s.) ima tumačenje za sumarne iskaze u Kur'anu (*bayān li mugmal al-Qur'ān*). Mufessir treba, također, biti u stanju primijetiti da je nužno o *israilijatima* suditi u skladu s potrebom, a u tefsiru iz njih ne navoditi ništa više nego što traži jedno okvirno tumačenje (*mā yaqtaḍihī bayān al-igmal*).

Kad je riječ o tome da su se raniji naučnici razilazili u ocjeni mjesta i značaja *israilijata*, da su ih mnogo koristili i prenosili, mufessiru nema zapreke da ih u cijelosti preuzima, ali pod uvjetom da ukaže na

⁸ Vidjeti: Ibn Taymiyya, *Al-Muqaddima fi uṣūl al-tafsīr*, str. 95-96.

⁹ Prenosi Al-Buḥārī (*Al-Šaḥīḥ*, VII, str. 119. Kitāb: *Al-Tafsīr*, Bāb: *Qūlū āmannā billāh wa mā unzil ilaynā*, br. 3.898.). U hadisu se spominje 136. ajet sure Al-Baqara.

pouzđano, a upozori na ono što je lažno u njima. Nije opravđano izlagati razilaženja, a da se ne potvrdi šta je pouzđano i ne podvuče ono što je krivotvoreno, jer bi se to, ne samo moglo ubrojati u ono od čega nema nikakve koristi, već bi moglo poslužiti i kao medij u kojem bi se pomiješalo zdravo s nezdravim. Za mufessira bi, dakako, bilo najbolje da se kloni *israilijata*, pogotovo onoga trećeg dijela, da se čuva onoga što je neutemeljeno i što odvraća od suštinske poruke Kur'ana i razmišljanja o njegovim mudrostima i propisima. Bez dvojbe, takav postupak bi bio najispravniji.¹⁰

To bi bilo ono što je važno istaći o *israilijatima*.

Što se tiče *apokrifnih hadisa* (*al-mawḏū ʿāt*), rekli bismo da je riječ *al-mawḏū ʿāt* množina od riječi *mawḏū ʿ*, u jeziku preuzete iz govora: *waḏā ʿa yaḏā ʿu waḏ ʿun = metnuti*, kad se nešto *stavi, obori*, ili *položi*; kao kad, npr., žena položi dijete kad ga rodi.¹¹ Međutim, u sklopu stručnog hadiskog nazivlja, *al-mawḏū ʿ* je "vještački proizveden, odnosno lažan hadis, namjerno *podmetnut* (*mawḏū ʿ*) Allahovom Poslaniku. To je najlošija vrsta slabih hadisa. Nema razlike da li je podmetanje dokučivo svjedočenjem samog prenosioca ili na osnovu nekog drugog dokaza koji je u vezi s prenosiocem kao, npr., kad se zna da je on bio sklon laganju ili dodvoravanju moćnicima, ili da dotičnu predaju ne prenosi niko drugi osim njega, tako da ta predaja nema drugog lanca prenosilaca na koji bi se mogla osloniti. O tome da je neki hadis *apokrifan* svjedoči i neuobičajeni red riječi ili značenje onoga što se prenosi koje je kontradiktornosti sa sadržajima Kur'ana, pouzđanim hadisima, općim konsenzusom, rasuđivanjem zdrave pameti, bez razlike je li to prenosilac izmislio ili preuzeo od drugoga, ili se radi o hadisu slaboga predajnog lanca pa mu se pripisuje pouzđan lanac da se bolje preporuča. Također, svejedno je da li je hadis podmetnut radi obmane, zadovoljenja nekog interesa, zbog pristrasnosti, da bi se nekog zadivilo, dodovorilo se nekom moćniku, ili kao plod uobrazilje i pogreške."¹²

Iz ove definicije jasno se vide razlozi i ciljevi podmetanja Allahovom Poslaniku (s.a.v.s.). Kakav god bio razlog ili cilj, učenjaci (i raniji i kasniji) su saglasni u izričitom stavu da se *apokrifni hadisi* ne mogu navoditi u bilo koje svrhe osim radi ilustriranja kad se želi dokazati da su lažni, bez razlike govori li se o nečemu što je dozvoljeno ili zabranjeno, o vrednotama, o podstrekavanju ili zastrašivanju, o

¹⁰ Al-Ḍahabī, *Al-Taḥsīn wa al-mufaḥḥisīn*, I, str. 181-183.; Muḥammad Abū Šuḥba, op. cit. str. 106. i dalje.

¹¹ Vidjeti leksem *waḏā ʿa u*: *Lisān al- ʿArab* (VIII, str. 396., br. 5.394) i *Muḥṭār al-šihāḥ*, str. 302.).

¹² Aḥmad al-Taḥānawī, *Qawā ʿid li ʿulūm al-ḥadīṭ*, str. 42-43.

pripovijesti ili historiji, ili o nečemu drugom. Ko ga prenosi bez ukazivanja na apokrifnost, zapada u veliki grijeh uvrštavajući se među lažove koji izmišljaju.¹³ Ovo što je rečeno svoje utemeljenje ima u Poslanikovim (s.a.v.s.) riječima: "Ko od mene prenese hadis za koji zna da je izmišljen, imat će tretman kao i onaj ko ga je izmislio!"¹⁴

Al-Ğaššāšov odnos prema israilijatima i apokrifnim hadisima

Ko se odluči da proučava *Aḥkām al-Qur'ān*, primijetiti će da je Al-Ğaššāš prilikom izvođenja propisa djelo štitio i od spominjanja *israilijata* i *apokrifnih hadisa*, a kamoli od potkrepljivanja i pozivanja na njih u bilo koje svrhe. Široka hadiska kultura, dobro poznavanje prenosilaca hadisa i tradicijske predaje, na čemu su mu priznanje odali velikani hadiske znanosti poput Al-Dahabīja i dr., bili su garancija da on u svoj tefsir neće unijeti kazivanja i priče koje spadaju u *israilijate*, a pogotovo ne *apokrifne hadise* i izmišljene predaje.

Nakon pomnog čitanja djela, konstatujemo da se Al-Ğaššāšov odnos prema onom što spada u *israilijate* i apokrifne hadise, ogleda kroz dva postupka.

Prvi postupak je kritičko komentarisanje neobičnih priča uz pojašnjavanje njihove neutemeljenosti i suprotstavljenosti onome što je saglasno s čistim islamskim vjerovanjem. Kao dobar primjer koji to potkrepljuje može poslužiti ono što je rekao u komentaru riječi Uzvišenog Allaha: *i povode se za onim što su šejtani o Sulejmanovoj vladavini kazivali. A Sulejman nije bio nevjernik - šejtani su nevjernici dok uče ljude vradžbini* (siḥr) *i onome što je bilo nadahnuto dvojici meleka, Harutu i Marutu* (Al-Baqara, 102.) gdje, govoreći o značenju vradžbine i njenim vrstama, kaže: "Drugi vid demonstriranja vradžbine jeste kad se žrtvi u hranu stave neki omamljujući lijekovi koji djeluju na razum, ili se žrtva izloži nekim razdražujućim i opojnim mirisima da joj se razum pomuti, kao prežderanom magarcu koji ni za šta ne mari. Pomoću mnogovrsnih lijekova spomenutih u medicinskoj literaturi, koje nekako uspijevaju staviti u hranu, žrtvi oduzimaju razboritost tako da postaje podložna prihvatiti ono što bi odbila da je razborita. Za takvu osobu ljudi kažu da je opčinjena (*maṣḥūr*). Sva mudrost je u tome što je sve to izmišljotina i prijevara, što ništa s istinom nema ono čemu prizivaju. To se jasno vidi po tome što bi sihirbaz (*siḥr*) i opsjenar

¹³ Muḥammad Abū Šuhba, op. cit. str. 17.

¹⁴ Prenose: Muslim u predgovoru svom *Al-Šaḥīḥu*, I, str. 59. (Bāb: *Taḥrīm waḍ' al-ḥadiṯ*), Al-Tirmidī u *Al-Sunanu*, V, str. 36. (Kitāb: *Al- 'Ilm*, Bāb: *Mā ḡā' fi man rawā ḥadiṯan wa huwa yarā annahu kaḍīb*, br. 2.662.).

(*mu'azzim*) , kad bi odista mogli činiti korist i praviti štetu drugima, kao što tvrde, u tom slučaju mogli letjeti, pronicati u nepoznato, znati šta se zbiva u dalekim zemljama, otkrivati velike tajne, krasti i na druge načine ljudima donijeti korist ili nanijeti štetu, što bi značilo da su oni u stanju poubijati i razvlastiti vladare, provaliti u riznice, osvajati zemlje, a da ih kazna ne stigne. Kad bi se suočili s kakvim zlom, bili bi neuhvatljivi onima koji im zlo žele. Ne bi ih ništa sprečavalo da se domognu svega što ljudi posjeduju. Budući da ništa nije tako, oni su ljudi jadnici, koji se lakome, varaju i ulagivaju samo da bi od drugih izmamili koji novčić, često se prikazujući da su siromašni, po čemu bi trebalo biti jasno da ne učiniti mogu ništa od onog za šta tvrde da mogu.

Usijane glave i neznalice iz reda proste svjetine jesu oni koji najviše vjeruju u istinitost onoga u šta pozivaju sihirbazi i najviše potvaraju one koji vračeve ne priznaju. O njihovim moćima pričaju ushićujuće priče od kojih dah staje, uvjereni da su istinite. Takvo je npr. kazivanje u kojem se priča da je neka žena došla 'Ā'īši (r.a.) i pitala je: 'Ja sam pravila sihire. Ima li meni pokajanja?' 'Ā'īša je pitala: 'Od čega se sastoji tvoj sihir (vradžbina)?' Odgovorila je: 'Išla sam u Babilon na mjesto gdje se nalaze Harut i Marut, da ih zamolim da me nauče sihiru. Rekli su mi: 'Allahova ropkinjo, čuvaj se da ovosvjetskim izazovima ne zaslužiš džehennemsku kaznu na onome svijetu.' Pošto ih nisam poslušala, rekoše mi: 'Idi i pomokri se u pijesak!' Otišla sam da se pomokrim, ali sam razmislila i odlučila da ne mokrim. Vratila sam se i rekla im: 'Uradila sam kako ste rekli'. Upitaše me: 'Šta si vidjela?' Odgovorih: 'Ništa nisam vidjela.' Uzvратиše: 'Nisi uradila kako smo ti rekli. Idi i pomokri se!' Ponovo sam otišla i uradila kako su mi rekli. Vidjela sam nešto kao da mi vitez oklopnik iziđe iz stidnice i ode u nebo. Kad sam se vratila, ispričala sam im to, a oni vele: 'To je bila vjera koja te je napustila, što znači da si dobro ovladala vradžbinom.' Ja ih pitam: 'Šta to znači?' Odgovoriše: 'To znači da ništa nećeš poželjeti niti zamisliti, a da ti se neće ostvariti.' Ja odmah u sebi zamislih zrno pšenice, a zrno se odmah tu nađe. Rekoh mu: 'Idi pod zemlju!' Ono ode pod zemlju, a na njegovom mjestu se u tren pojavi mnoštvo klasova. Ja im velim: 'Pretvorite se u brašno, pa tako redom dok od vas ne postane hljeb.' Zbilja, nisam ništa zamislila, a da mi se to nije ostvarilo.' 'Ā'īša joj na sve to reče: 'Tebi nema pokajanja (tj. tvoje pokajanje neće biti primljeno)! Neznalice pripovjedači i prenosioci su širili ovakve i slične priče, a svjetina im je vjerovala i rado ih slušala.'¹⁵

¹⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 57-58. Napominjemo da je na sličan način, negirajući utemeljenost ove čudne priče, reagirao i poznati tefsirski autoritet Ibn Kaṭīr, koji je

Ovdje s razlogom možemo primijetiti da su Al-Ğaššāšov komentar navedenog ajeta iz sure *Al-Baqara*, u kojem se spominju sihir i Sulejmanova (a.s.) nepovezanost s njim, zatim Babilon te priča o Harutu i Marutu pošteđeni spominjanja kazivanja koja spadaju u *israilijatima*, a tiču se tumačenja nekih dijelova ovog ajeta, za razliku od brojnih drugih tefsirskih djela koja su preplavljena *israilijatima*.

Na sličan način, tj. kritičkim osvrtom, Al-Ğaššāš popraća i komentar nekih drugih ajeta koji imaju veze sa *israilijatima* premda nisu saglasni s duhom Kur'ana i neporočnošću Allahovih vjerovjesnika (a.s.). Takav je primjer komentara ajeta o parničarima iz sure *Šād*, koji glase: *A da li je do tebe doprla vijest o parničarima kad su preko zida hrama prešli, kad su Davudu upali, pa ih se on uplašio. "Ne boj se - rekli su - mi smo dvojica parničara, jedan drugom smo našao učinili, pa nam po pravdi presudi; ne budi pristrasan i na pravi put nas uputi. Ovaj prijatelj moj ima devedeset i devet ovaca, a ja samo jednu, i on meni reče: 'Daj ti nju meni' i u prepirci me pobijedi. "Učinio ti je doista krivo - reče Davud - time što je tražio da ovcu tvoju doda ovcama svojim. Mnogi ortaci čine nepravdu jedni drugima, ne čine jedino oni koji vjeruju i rade dobra djela, a takvih je malo. "I Davud se uvjeri da smo mi baš njega na kušnju stavili, pa oprost od Gospodara svog zamoli, pade licem na tle i pokaja se* (Šād, 21-24.), povodom kojih Al-Ğaššāš, nakon što ih je sumarno komentarisao, veli: "U vezi s onim šta se prenosi putem kazivanja pripovjedača, da je on (Dāwūd, a.s.) bacio pogled prema ženi, vidio je nagu i poželio je, zbog čega je njenog muža izložio pogibiji,¹⁶ rekli

preuzimajući je od Ibn Ğarira al-Ṭabarija, rekao: "O tome se pojavljuje neobična predaja s čudnom kompozicijom, na koju želimo upozoriti", nakon čega je izložio kompletnu priču (vidjeti: Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘azīm*, Dār al-fikr, Bayrūt, 1401/1980., I, str. 142-143.).

¹⁶ Ovim Al-Ğaššāš ukazuje na to da je u nekim *israilijatima* iznesena slijedeća priča: "Dāwūd (a.s.) zarekao se da će odoljeti iskušenjima i sačuvati se od grijeha. Samom sebi je rekao: 'Bit ćeš na iskušenjima. Onog dana kad budeš na najvećem iskušenju, dobro se pazi!' Uzeo je Zebur i sjeo u mihrab da čita. Zabranio je da mu iko ulazi dok čita. Doletjela je jedna prelijepa ptica i pred njega sletjela. Poželio je da je uzme u ruke, ali se predomislio. Kad je doskakutala u mihrab, pružio je ruku da je uzme, a ptica je odletjela. Izašao je da je isprati pogledom i ugledao ženu kako se pere. Kad je ona njega ugledala, pustila je kosu da tako pokrije tijelo. Odmah mu je za srce zapela. Muž joj je bio ratnik na Allahovom putu, Ūriyā ibn Ḥannān. Dāwūd je pisao zapovjedniku vojske da joj muža pošalje u neku akciju u kojoj će život izgubiti. Takva je bila jedna akcija koja je odlučivala o biti ili ne biti. Zapovjednik je ratnika stavio u prethodnicu u kojoj je poginuo. Kad je ženi istekao rok čekanja, Dāwūd ju je zaručio. Ona mu je uvjetovala, ako rodi sina, da mu bude nasljednik. Napisala je to na papir, a to je posvjedočilo pedeset Izraelćana. Njegovo srce se nije moglo smiriti dok mu nije rodila Sulejmana i dok on nije malo porastao. Živjeli su kao dva vladara, onako kako ih je Allah opisao u

bismo da je nešto što ne može biti svojstveno vjerovjesnicima, jer vjerovjesnici ne čine ništa nedolično ako znaju da je to nedolično imajući u vidu da bi se to moglo ubrojati u velike grijehe, što bi ih lišilo omiljenosti kod Uzvišenog Allaha."¹⁷

Ovdje se iz Al-Ğaššāšovih riječi jasno vidi da se on zadovoljava time da ukaže na neutemeljenost onoga što se prenosi putem israilijata, jer se kosi s duhom časnoga Kur'ana i poriče neporočnost Allahovih vjerovjesnika. Isti put slijedi i Ibn Kaṭīr al-Dimišqī kad u svom tefsiru za ovaj ajet veli: "Komentatori ovdje navode razne priče od kojih je većina preuzeta iz israilijata, u kojima nema nijednoga autentičnog kazivanja koje se može slijediti. Tu Ibn Abī Ḥātim prenosi jedan hadis čiji je predajni lanac nepouzdan, jer u prenošenju sudjeluje i Yazīd al-Raqqāšī preuzimajući ga od Anasa. Premda je bio dobar čovjek, znalci hadiske nauke Yazīda smatraju slabim prenosiocem hadisa (*ḍa'if al-ḥadiṯ*). Stoga ovoj priči, kad se na nju naiđe, ne treba obratiti pažnju, jer samo Allah zna šta je u tome istina. Dotle, budući da je Kur'an u cijelosti istina, ono što on sadrži je samo istina."¹⁸

Drugi postupak predstavlja Al-Ğaššāšovo potpuno izbjegavanje *israilijata* na većini mjesta na kojima mnogi drugi komentatori praktikuju njihovo navođenje. Ovo se smatra Al-Ğaššāšovom vrlinom po tome što čitaoca pošteđuje čitanja tih neobičnih sadržaja koji se navode u *israilijatima*, a nepouzdati su kako sa stanovišta razuma, tako i sa stanovišta tradicije. To ne znači da Al-Ğaššāš u svom tefsirskom djelu uopće ne spominje nikakve poučne priče i historijska kazivanja, već da je tefsir štitio od svega što nema uporišta u njegovoj erudiciji, čega se treba kloniti.

Čitalac djela *Aḥkām al-Qur'ān* može primijetiti da autor, uprkos fikhskoj naravi koja dominira ovom knjigom, u posebnim prilikama spominje neke poučne priče i istinita historijska kazivanja, jednako ona koja se tiču drevne historije, događaja koji su se odigrali u prvim decenijama islama, pa i onih koja se tiču događaja iz njegovog vremena. Takva kazivanja on navodi umjesto *israilijata* kojima, nažalost, obiluju

Svojoj Knjizi." Nakon citiranja ovog kazivanja, Al-Qurṭubī u svom tefsiru veli: "Tako navode Al-Māwardī i neki drugi, ali to nije tačno. Ibn al-ʿArabī je rekao da je ovo ponajbolje šta se o tome prenosi." Al-Qurṭubī se ovog kazivanja doticao i u drugim prilikama. U dijelovima je iznio cijelu ovu priču, koju je Al-Ğaššāš zanemario tako što iz nje ništa nije citirao, zadovoljivši se samo time što je ukazao na njenu neutemeljenost, budući da poriče neporočnost vjerovjesnika (više o ovom kazivanju vidjeti: Al-Qurṭubī, *Al-Ğāmiʿ li aḥkām al-Qur'ān*, XV, str. 166-168.).

¹⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 499.

¹⁸ Vidjeti: Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿaẓīm*, IV, str. 32.

brojna tefsirska djela. U slijedećim redovima navest ćemo neke primjere kao obrasce takvih kazivanja.

Prvi obrazac tiče se historijskih kazivanja o minulim zajednicama, jasnije rečeno, kazivanja o žiteljima Babilona i njihovoj historiji kao i priča o vradžbini raširenoj kod njih. To je razmotrio u sklopu komentara spomenutog ajeta iz sure *Al-Baqara* koji glasi: *i povode se za onim što su šejtani o Sulejmanovoj vladavinio kazivali. A Sulejman nije bio nevjernik - šejtani su nevjernici*, uz čiji komentar se obično navodi zamašan broj *israilijata* i neobičnih kazivanja. Međutim, Al-Ğaššāsov postupak se, kako ćemo vidjeti, razlikuje od postupka ostalih komentatora ovog ajeta. Nakon što je jezički obrazložio značenje riječi *vradžbina*, Al-Ğaššās dodaje: "Ako smo već objasnili osnovne sadržaje *vradžbine* (*sihr*) u jeziku, s njenim načelnim šeriatspopravnim tretmanom i svim drugim šta podrazumijeva, sad želimo reći nešto po čemu se ona može suštinski definisati, šta praktično obuhvata, pomoću čega mnogovrsni prevaranti žele ostvariti ciljeve dok se njome služe. U vezi s tim bismo rekli, a Allah to najbolje zna, da se ona dijeli u više različitih vrsta. Jedna je vradžbina svojstvena žiteljima Babilona koje Uzvišeni Allah opisuje riječima: *uče ljude vradžbini* (*sihr*) *i onome što je bilo nadahnuto dvojici meleka, Harutu i Marutu*. Žitelji Babilona su bili mandejci koji su obožavali sedam planeta koje su nazivali bogovima, vjerujući da su zbivanja u pojavnom svijetu njihovo djelo. Ogrezli u svoje vjerovanje, nisu vjerovali u Jednoga Stvoritelja, Koji je uspostavio i te planete i sve što postoji na svijetu. To su bili oni kojima je Uzvišeni Allah poslao miljenika Ibrāhīma (a.s.)¹⁹ da ih poziva vjeri u Uzvišenog Allaha potkrjepljujući im sve jasnim i neporecivim dokazima, a oni su ga zauzvrat bacili u vatru, koju je Uzvišeni Allah učinio da bude 'hladna i spas', nakon čega mu je zapovijedio da se iseli u Siriju.

Takvo vjerovanje je stanovništvo Babilona, zatim oblasti Iraka, Sirije, Egipta i Vizantije slijedilo sve do vladavine Bjorasba, kojeg Arapi nazivaju Al-Đaḥḥāk. Afridon, jedan gorštak s visoravni Denbavend, u svom kraju je protiv vladara pokrenuo vojnu pobunu podstičući i susjedne oblasti da mu pruže pomoć - o tome postoje brojne priče - da bi ga razvlastio i zarobio. Neupućena svjetina kod nas, a posebno žene, tvrde da je Afridon ščepao Bjorasaba u visokim predjelima planinskog masiva Denbavend, da ga gore još drži u okovima, a vračevi ga obilaze i

¹⁹ Al-Ğaššās je vijest o Ibrāhīmovom (a.s.) poslanstvu malo detaljnije razmotrio prilikom komentaranja riječi Uzvišenoga: *Zar nisi čuo za onoga koji se s Ibrahimom o njegovu Gospodaru prepirao, onda kad mu je Allah carstvo dao* (Al-Baqara, 258.) ističući za narod kojem je poslan da su bili mandejci, koji su obožavali kipove, kao oličenja sedam planeta (vidjeti: *Aḥkām al-Qur'an*, I, str. 550-551.).

od njega uče vradžbine. Uvjereni su da će se on jednom osloboditi i zagospodariti Zemljom, da je on Dedždžal o kojem je izvijestio Vjerovjesnik (s.a.v.s.) i upozorio na njega, za šta pretpostavljamo da su kao predaju preuzeli od vatropoklonika.

Kraljevina Babilon je dospijevala i u ruke Perzijanaca. Zapravo, pojedini dijelovi kraljevstva su u nekim vremenima dolazili u posjed Perzijanaca koji su ih počeli naseljavati. Perzijanci nisu obožavali kipove, već su bili monoteisti. Ispovijedali su vjeru u jednoga Boga, samo što su, uz to, njegovali i kult četiri elementa: vode, vatre, zemlje i zraka, zbog značaja tih elemenata za održavanje na životu svega stvorenog. Vatropoklonstvo je među njih dospjelo za vremena Kešasiba, kojeg je Zaratustra pozvao u svoju vjeru, a on mu iznio uvjete pod kojima će to učiniti.

Dugo bismo ostali kada bismo to detaljno objašnjavali, a naš cilj na ovom mjestu je bio samo da pružimo uvid u prilike u kojima su djelovali sihirbazi u Babilonu. Kad su Perzijanci došli u te krajeve, oni su počeli ubijati sihirbaze nastojeći da ih istrijebe, a to su smatrali bogoslužjem, što se praktično nastavilo i nakon što su Babilonci većinski prihvatili vatropoklonstvo.

Prije pojavljivanja Perzijanaca, žitelji Babilona su bili veoma upućeni u vradžbine, maskaru²⁰ i gatanje prema planetama. Obožavali su kipove koje su oblikovali i nazivali prema sedam planeta. Izrađivali su postolja na koja su stavljali odgovarajuće kipove. Obraćali su im sa stanovitim ritualnim radnjama, usklađenim s vjerovanjem da time zadobijaju naklonost planeta, kojima upućuju molbu da im dosude ispunjenje dobra ili zla koje namisle. U skladu s tim, ko drugome poželi neko dobro i dobrobit, molbom se obraćao kipu Jupitera, služeći se mirisima, čvorovima ili puhanjem; ko drugome poželi nešto zlo, kao što je rat, smrt i nevolje, molbom se obraćao kipu Saturna da mu to odobri; a ko poželi munju, požar ili nerodnu godinu, molbom se obraćao Marsu, uz prinošenje žrtve klanjem neke životinje.

Ta *bajanja* (*ruqā*) na nabatejskom jeziku obuhvataju sve počevši od veličanja planeta, preko upućivanja molbe vezane za ispunjenje dobra ili zla, do njegovanja osjećanja ljubavi ili mržnje, s uvjerenjem da planete sve to određuju. Sihirbazi su tvrdili za sebe da drugima mogu činiti šta požele, bez kontakta i dodira, ukoliko klijent planetama princeze žrtvu koju mu sihirbaz naznači. Bilo je neukog svijeta koji je tvrdio da sihirbaz

²⁰ Ibn Manžūr kaže da je *maskara* (*nayranġiyya*) vještina veoma slična vradžbini, premda se s njom u svemu ne podudara. To je imitiranje i prerušavanje. Vjetar koji zavija je olujan vjetar (*rih nayraġ*). Žena koja nešto uvija lukava je žena, spremna na prevaru (vidjeti: Ibn Manžūr, *Lisān al-‘Arab*, II, str. 376., lexsem br. 1.578.).

može čovjeka pretvoriti u magarca ili psa te, kad poželi, opet ga vratiti u pređašnji lik, da može jahati na jajetu, na metli ili na kaci, da leteći zrakom može iz Iraka otići u Indiju, ili u neku drugu željenu zemlju i vratiti se iste noći. Svijet je u to vjerovao jer je obožavao planete. Stoga su vjerovali da je istina sve čemu se u njihovo ime prizivalo. Sihirbazi su se pritom služili trikovima. Obmanjivali su neuki svijet. Znali su tvrditi kako se nijedna molba neće ispuniti, nijedna želja ostvariti, nikom osim onima koji duboko vjeruju da je istinito sve što oni kažu. Imovina neukog svijeta im je bila sva nadohvat. Budući da su sihirbazi bili shvatani kao oni koji sve rješavaju, koji posjeduju nadnaravnu moć, običan svijet se prema njima odnosio sa strahopoštovanjem, tim više što se imetak tada smatrao nečim što pripada planetama i treba im ga prinositi kao žrtvu, sve dok se sasvim ne potroši. Nije li jasno da su se ljudi u vrijeme faraona natjecali u gatanju, vradžbini i opsjenarstvu, usljed čega im je poslan Mūsā (a.s.) sa štapom i znakovima za koje su sihirbazi shvatili da ni po čemu nisu vradžbina (*sihr*), da su radnje koje može izvršiti samo Uzvišeni Allah!

Kad su propale te vladavine, a naslijedili ih monoteisti, oni su se prema sihirbazima ponijeli s uvjerenjem da njihovim likvidiranjem čine Bogu ugodno djelo. Međutim, sihirbazi su neuki svijet i neznalice i dalje krišom obmanjivali. I dalje su ih tražile žene, omladina i neuk svijet. Kod onih kojima su ogledali, vješto su postizali da bespogovorno vjeruju i govore da su u pravu. Onaj ko je tako postupao ispoljavao je trostruko krivovjerstvo: 1) vjerovanje u obaveznost veličanja planeta i nazivanje istih bogovima, 2) uvjerenost da planete mogu nanijeti štetu ili donijeti korist te 3) vjerovanje da su sihirbazima svojstvene osobina *nadnaravnosti* (*mu'ğiza*) koje su svojstvene jedino vjerovjesnicima (a.s.). Allah je poslao dva meleka da ljudima objašnjavaju šta je uistinu ono čemu vračevi prizivaju, da raskrivaju neistinost onog što ističu, da ljudima na znanje daju obmanjivanje, da im kažu šta znači maskara, da je to sve skupa mnogoboštvo i krivovjerstvo, da ih obavijeste o trikovima pomoću kojih sihirbazi obmanjuju. Meleci su raskrivali istinu o sihirbazima, odvrćali ljude od njihovog prihvatanja i postupanja po njihovim savjetima, u skladu s riječima Uzvišenoga: *Mi samo iskušavamo, a ti ne budi nevjernik* (Al-Baqara, 102.). To je bila jedna od najraširenijih vrsta sihira u Babilonu, premda su Babilonci znali i za mnoge druge trikove kojim su sihirbazi obmanjivali neuk svijet, pripisujući to planetama, da ih dalje ne istražuju, već da bespogovorno vjeruju u njih."²¹

²¹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 52-53.

Drugi obrazac obuhvata priče o nekim događajima iz prvih decenija islama. Takva je priča vezana za neka zbivanja iz života Abū Ḥanife, koju Al-Ġaṣṣās izlaže u sklopu komentara riječi Uzvišenoga: *I neka među vama bude onih koji će na dobro pozivati i tražiti da se dobro čini, a od zla odvraćati - oni će šta žele postići* (Āl 'Imrān), u kojem je zasnovao poglavlje pod naslovom *Bāb farḍ al-amr bi al-ma'rūf wa al-naḥy 'an al-munkar* (*Dužnost da se naređuje dobro a zabranjuje zlo*), u kojem opširno razmatra to važno pitanje, zbog čijeg zanemarivanja muslimani lutaju. U sklopu razmatranja Al-Ġaṣṣās navodi priču vezanu za život Abū Ḥanife: "Kazao nam je Mukrim ibn Aḥmad al-Qāḍī rekavši: Kazao nam je Al-Ḥammānī rekavši: Čuo sam Ibn al-Mubāraka kad kaže: 'Kad je do Abū Ḥanife stigla vijest o ubistvu Ibrāhīma al-Šā'iga,²² plakao je toliko da nam se činilo da neće preživjeti. Kad sam ostao nasamo s njim, rekao mi je: 'Tako mi Allaha, bio je razborit čovjek. Ja sam se nečega sličnog za njega pribojavao.' Pitao sam: 'A šta je bio razlog?' Odgovorio je: 'Nedavno mi je dolazio da nešto pita. Bio je sasvim privržen i pokoran Allahu. Čini mi se da sam mu nešto dao da pojede, a ne sjećam se da li je pojeo ili nije ni probao. Znam da me je pitao u vezi sa dužnošću da se naređuje dobro a zabranjuje zlo (*al-amr bi al-ma'ruf wa al-naḥy 'an al-munkar*), o čemu smo se složili da je to dužnost koju nam je zapovijedio Uzvišeni Allah. Rekao mi je: 'Pruži ruku da ti dam prisegu!' Pred očima mi se smračilo, pitao sam ga: 'Zašto?' Odgovorio je: 'Zaokuplja me ta Allahova odredba, da joj se sav predam.' Nisam prihvatio da mi da prisegu, već sam mu odgovorio: 'Ako se čovjek toga sam poduhvati, bit će ubijen, a ništa dobro drugima neće učiniti. Međutim, ako nađe dobre pomagače i čovjeka koji ispravno u Allaha vjeruje da ih predvodi, neće biti uzaludno.' Odgovorio je: 'To se od nas zahtijeva svaki put kad treba primijeniti mjeru na upornog vinovnika, kad god budemo u situaciji da sudimo.' Odgovorio sam: 'To je nešto što se ne tiče pojedinca, sa čim ni vjerovjesnici nisu lahko nakraj izlazili, otkako je to spušteno s neba. To nije dužnost kao druge dužnosti budući da druge dužnosti čovjek izvršava sam, a uz ovu, kad je sam naređuje, čovjek rizikuje vlastitu krv, izlaže se pogibiji. Za takvog se bojim da se izlaže ubistvu, a kad bude ubijen jedan čovjek, drugi se neće ni usuditi da se tome izloži, već će odustati. U tom smislu su meleki pitali: *Zar ćeš za namjesnika na njoj postaviti onog koji će na njoj nered činiti i krv proljevati? A mi Tebe veličamo i hvalimo i, kako Tebi*

²² Vjerovatno je to bio Muḥammad ibn 'Alī ibn 'Abdillāh ibn al-'Abbās ibn 'Abd al-Muṭallib, jedan uglednik koji je vodio kampanju za Abbasije pred nastanak njihove dinastije. On je nesumnjivo bio Abū Ḥanifin savremenik budući da je rođen 82/701., a umro 131/748. (vidjeti: *Al-A 'lām*, I, str. 59.).

dolikuje, štujemo. On reče: Ja znam ono što vi ne znate (Al-Baqara, 30.). Nakon toga je otišao u Merv u kojem je bio Abū Muslim. Oštro ga je kritikovao, a on ga je uhapsio. Sastali su se učenjaci i uglednici iz Horosana i oslobodili ga. Poslije je opet kritikovao Abu Muslima, a on ga je opet uhapsio. Al-Šā'ig mu je rekao: 'Ja ne vidim s čim bih stao pred Uzvišenog Allaha vrednijim od džihada. Protiv tebe se mogu boriti samo jezikom, jer u rukama nemam snage. Allah zna da te osuđujem.' Nakon toga ga je pogubio."²³

Treći obrazac obuhvata poučne priče iz Al-Ğaššāšovog vremena kao što je bila ona koju navodi u sklopu komentaranja riječi Uzvišenoga: *i povode se za onim što su šejtani o Sulejmanovoj vladavini kazivali. A Sulejman nije bio nevjernik - šejtani su nevjernici dok uče ljude vradžbini* (Al-Baqara, 102.) dok govori o vrstama sihira ističući da u njene vrste spada i pozivanje džina i šejtana koje sihirbazi potčinjavaju bajanjem i gatanjem: "Šteta od onih koji se bave gatanjem, od njihovog obmanjivanja drugih nije bezazlena. Oni pred svijetom nastupaju tako što se pretvaraju da su im džini pokorni zbog toga što oni prave hamajlije (*al-ruqā*) na kojima, navodno, ispisuju Allahova (dž.š.) imena. Na taj način, tvrde oni, džini su im pokorni i odazivaju im se. Neuk svijet im sve to vjeruje, jer sihirbazi se pretvaraju da spominjanjem Allahovih (dž.š.) imena potčinjavaju džine koji su na isti način bili pokorni Sulejmanu sinu Davudovu (a.s.). Oni im, navodno, saopćavaju skrivene tajne. Uprkos neospornom dostojanstvu, ponosu i prodornom umu, čak i Al-Mu'tađid Billāh²⁴ je bio nasjeo podvalama takvih. Historičari ga spominju po tome što mu se, kad se u dvorcu zatekne samo s porodicom i poslugom, u različitim vremenima, a najčešće u podne, pojavljivao nepoznat čovjek sa sabljom u ruci, a kad bi potjera krenula da ga uhvati, nestao bi. Nisu uspijevali stići ga niti pronaći u krugu dvorca. Lično ga je nekoliko puta vidio. Zbog toga se zabrinuo i pozvao gatare. Oni su došli. Sa sobom su doveli još ljudi i žena za koje je ocijenjeno da ih ima i maloumnih i zdravih. Halifa je jednome naredio

²³ *Aḥkām al-Qur'ān*, str. II, str. 42.

²⁴ Aḥmad ib Ṭalḥa ibn Ġa'far Abū al-'Abbās al-Mu'tađid Billāh ibn al-Muwaffaq Billāh ibn al-Mutawakkil (242/856-289/901.) - abasijski halifa koji je još u mladosti ratničku hrabrost pokazao u obračunima s Abesincima i beduinima. Hilafet je naslijedio nakon smrti amidže Al-Mu'tamida. S abasijske dinastije je skinuo obruč slabosti koji ih je neko vrijeme sputavao, predstavivši se kao preduzimljiv halifa. Razračunao se s neposlušnicima u zemlji, ugušio pobune. Bio je veoma hrabar, odvažan i poštovan od strane pristalica koji su izbjegavali njegovu ljutnju i istinski ga se bojali. Ima historičara koji kažu da je abasijsku državu uspostavio Abū al-'Abbās, a i obnovio je Abū al-'Abbās, imajući u vidu Al-Saffāha i Al-Mu'tađida (vidjeti: *Tārīḥ Baġdād*, IV, str. 403.; *Al-A 'lām*, I, str. 140.).

da ogleda. Počeo je ogledati na čovjeku za kojeg je tvrdio da je zdrav. Čovjek je najednom izgubio razum i na halifine oči poludio. Naglašavali su mu domete tog umijeća, da džin može sebi potčiniti čovjeka, od zdravoga načiniti ludog. Međutim, radilo se samo o dogovoru između vrača i zdravog čovjeka, kad ga vrač pred halifom bude ogledao da se pretvara da je izgubio razum. Al-Mu'tađidu se to činilo istinitim. Uzbudio se i odjednom osjetio podozrenje naspram svega toga. Međutim, pitao ih je u vezi s čovjekom koji mu se pojavljuje u kući. Oni su ga zaokupili nekim drugim pričama koje su ga zabrinule, a da nisu pružili nikakav odgovor na ono što je pitao. Nakon što im je svima dao po pet dirhema, naredio je da se razidu. Al-Mu'tađid je tad preduzeo još jače mjere predostrožnosti. Naredio je da se dobro utvrde zidine dvorca, da se prevaranti ne mogu preko zidova ubacivati i sl. Na vrhove je postavljena pojačana straža da prevarantima onemogućiti da blizu priđu i puste obmanjujuću vijest, čime se lopovi služe. Uprkos svemu, priča o čovjeku nije prestala. S vremena na vrijeme se pojavljivao, sve do Al-Mu'tađidove smrti."

"Stražare naredane po zidinama dvorca Al-Ṭurayyā koji je izgradio Al-Mu'tađid vidio sam i ja", kaže Al-Ğaṣṣaš. "Pitao sam jednog prijatelja koji je bio u Al-Mu'tađidovoj straži, kako se završilo s čovjekom koji se pojavljivao, je li se išta o tome razjasnilo. Kazao mi je da se to razjasnilo tek u vrijeme Al-Muqtadira. Radilo se o jednom bjelokožom slugi, po imenu Yaqaq, koji je nastojao viđati jednu sluškinju iz dvorskog harema. Koristio je maskirne brade u različitim bojama. Kad bi stavio jednu bradu, svako je bio uvjeren da je to njegova prirodna brada. U dato vrijeme bi stavio bradu, pojavio se u tom liku, sa sabljom u ruci ili nekim drugim ratničkim rekvizitom, dok ga Al-Mu'tađid ne bi ugledao. Kad bi krenula potraga, pobjegao bi među stabla u bašči, u neki prolaz ili zavoj. Kad bi izašao iz vidika potjere, skinuo bi bradu, stavio je u džep ili u njedra, zadržavši sa sobom oružje, doimajući se kao bilo koji drugi iz potjere za nepoznatim čovjekom. Pošto nije izazivao nikakvu sumnju, pitali bi ga je li vidio čovjeka koji je tuda prošao, a on bi odgovorio da ništa nije vidio. S nastalom uzbunom, djevojke bi iz odaja izašle na dvorište, a on bi iskoristio priliku da se sastane s djevojkom i kaže šta želi. Cilj mu je bio da vidi djevojku i s njom razgovara. Tako je nastavio i za vladavine Al-Muqtadira. Nekad kasnije je otišao iz dvorca, nastanio se u Tarsusu i u njemu boravio do smrti. Sluškinja je odala tajnu. Tek tada se razotkrio mladićev trik. Bio je to, dakle, jedan obični sluga koji se služio jednim bezazlenim lukavstvom. Niko ga nije uspio otkriti uprkos iznimnom obezbjeđenju koje je Al-Mu'tađidu stajalo na raspolaganju. Ako halifa nije bio u

stanju shvatiti i zaustaviti tok priče čija glavna svrha nije bilo obmanjivanje, treba zamisliti kako vješto je to mogao izvoditi neko kome je to bilo zanimanje i od čega je živio.²⁵

* * *

Tako je Al-Ğaššāš svoj tefsir čuvao od *israilijata* i kazivanja koja ne može posvjedočiti zdrav razum i pouzdana predaja. Ovo načelo se, kao što smo naprijed istakli, ubraja među važne odlike njegovog tefsira budući da se usljed olahkog prihvatanja *israilijata* u islamsko naslijeđe u širem smislu, a posebno u tefsirsko u užem smislu, nataložilo podosta neobičnosti i nelogičnosti koje se spominju u *israilijatima*, koji nemaju ništa zajedničko s čistim islamskim vjerovanjem. Al-Ğaššāšov tefsir je pošteđen tih primjesa tako da čitalac nije izložen njihovom štetnom uticaju.

Možda bi neko rekao da je fikhska narav, koja ima nadmoć u Al-Ğaššāšovom tefsiru, razlog što se autor klonio *israilijata*, jer nije imao potrebu da ih uopće navodi. Mi bismo na to rekli da nema sumnje da je to jedan od važnih razloga. Međutim, nije presudno da tefsir bude fikhske naravi, da ne bi sadržavao zamašnu količinu *israilijata*. To uvjerljivo može potvrditi tefsirsko djelo *Al-Ğāmi' li aḥkām al-Qur'ān* od Al-Qurṭubīja al-Andalusija.

Kad je riječ o *apokrifnim hadisima, krivotvorenim i lažnim predajama*, Al-Ğaššāšovo istinski dobro poznavanje hadisa i tradicije - u tom području je imao svoje posebne predajne lance i učitelje - povrh dobrih uvida u vrline i nedostatke prenosilaca, bilo je garancija da u tefsiru neće koristiti ništa od toga, da će ga se strogo kloniti.

Tokom proučavanja njegovog tefsira, mi nismo naišli ni na jedan *apokrifni hadis* da ga je koristio u bilo koje svrhe. Naravno, nema sumnje da se u njegovom djelu može naći poneki hadis sa slabom predajom, iskorišten u potkrepljivanju nekog fikhskog propisa, ali treba znati i da je razlika između slabog (*da'īf*) i apokrifnog (*mawḍū'*) hadisa neusporediva. U slijedećem poglavlju ćemo, ako Bog da, iznijeti nekoliko primjera slabih predajnih lanaca putem kojih Al-Ğaššāš preuzima neke predaje.

²⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 56-57.

Četvrto poglavlje

**NAJVAŽNIJE ZAMJERKE I
PRIMJEDBE
AL-ĞAŞŞĀŞOVOJ
METODOLOGIJI
TUMAČENJA KUR'ANA**

Četvrto poglavlje

NAJVAŽNIJE ZAMJERKE I PRIMJEDBE AL-ĞAŞŞĀŠOVOJ METODOLOGIJI TUMAČENJA KUR'ANA

Uvod

U prethodnom poglavlju smo vidjeli da su temeljni principi na kojima se zasniva Al-Ğaşşāşova metodologija u komentarisanju Allahove (dž.š.) Knjige čvrsti principi, zasnovani na zdravim temeljima. Zato je prethodno poglavlje od nas nužno zahtijevalo da mu posvetimo toliko pažnje, kako bismo u obzir uzeli mnogobrojne zahtjeve na koje je trebalo pružiti odgovor, radi dobijanja jasne slike o metodologiji i njenim različitim dimenzijama.

Čitalac Al-Ğaşşāšovoga tefsirskog djela osjeti da čita jedno enciklopedijsko djelo koje se ne tiče samo fikha i tefsira, već i brojnih drugih nauka, a može se uvjeriti i u mnogobrojne autorove intelektualne sklonosti. Kad se jedan istraživač skromnih mogućnosti, kao što je slučaj s nama, nađe pred zadatkom da piše o zamjerkama i prigovorima metodologiji ovoga velikog pisca, koji je poznat po enciklopedizmu i mnogovrsnim intelektualnim sklonostima, neizbježno se suočava s brojnim teškoćama od kojih su najizrazitije: skroman naučni aparat i nedovoljna količina raspoloživih sredstava. To ga neizbježno nuka da se pita: Ko sam, uostalom, ja da sebi umišljam da mogu o tome pisati, uprkos skromnim mogućnostima i nedovoljnoj stručnoj osposobljenosti!? Odajući priznanje ovom velikom učenjaku, zajedno s izrazima iskrenog divljenja, ne skrivamo osjećaj da neko s mogućnostima sličnim našim i nije dovoljno osposobljen za takvo nešto. Zato, kad ne bismo bili uvjereni da je nepogrešivost svojstvena samo vjerovjesnicima, ovakvog pokušaja se apsolutno ne bismo ni poduhvatili.

Ono što smo primijetili u druženju s velikim učenjakom i prilikom pažljivog proučavanja njegovog djela, tokom više od tri godine, a što bi se moglo ubrojati među zamjerke i prigovore njegovoj metodologiji u tefsiru, može se sumirati kroz slijedeće konstatacije:

1. prihvatanje mu'tezilijskog naučavanja o nekim pitanjima;
2. bezrezervna privrženost naučavanju hanefijske pravne škole;

3. neobičan stav prema nekim istaknutim ličnostima iz historije islama;
4. pretjerano duljenje u komentaranju;
5. neopravdano kritikovanje nekih prenosilaca;
6. navođenje nekih slabih predaja u području tradicionalnog tefsira bez ukazivanja na njihove slabosti.

Nakon ovog sumarnog izlaganja, prijeći ćemo na detaljno razmatranje, moleći Uzvišenoga Gospodara da nam pruži pomoć i olakšanje kako bismo ispunili ovu za nas uistinu odgovornu zadaću.

1. PRIHVATANJE MU‘TEZILIJSKOG NAUČAVANJA O NEKIM PITANJIMA

Neki biografi su za Al-Ġaṣṣāṣa tvrdili da je bio naklonjen mu‘tezilijskoj misli.¹ U djelu *Siyar a ‘lām al-nubalā’*, nakon što je izrekao

¹ Većina smatra da mu‘tezilizam korijene vuče iz generacije tabi‘ina, kad se Wāṣil ibn ‘Atṭā’ odvojio od učenja svog učitelja Al-Ḥasana al-Baṣrīja zbog neslaganja oko pitanja velikih grijeha. Zbog tog odvajanja su nazvani *izolacionistima* (*al-mu‘tazila*). Drugi kažu da oni počinju od jednog dijela poštovalaca ‘Alīja ibn Abi Ṭāliba, kada je njegov sin Al-Ḥasan dao prisegu Mu‘āwiyi, a Al-Ḥasan i njegove pristalice su se od tada izdvojili od svijeta. Neki drugi vele da naziv vuče korijene od jedne skupine muslimana, poznate po odricanjima koja su sebi nametnuli živeći odvojeni od svijeta. Ispravan je prvi stav stoga što se mu‘tezile smatraju prvom grupacijom koja se u pogledu vjerovanja razišla sa sljedbenicima sunneta u brojnim pitanjima, a od ostalih se razlikuje po specifičnom gledanju na značaj razuma u uspostavljanju načela i principa vjerovanja, posebno slijedećih pet: Allahova (dž.š.) jednoća, pravednost, obećanje i prijetnja, stepen između dva stepena (*al-manzila bayn al-manzilatayn*), naređivanje dobra i zabranjivanje zla. Sa sljedbenicima sunneta su se najoštrije razišli zbog negiranja Allahovih (dž.š.) atributa i tumačenja ajeta koji govore o tome, zatim zbog tvrdnje da Allaha na Sudnjem danu nećemo vidjeti očima, da se Allahov Poslanik (s.a.v.s.) neće zauzimati za one koji počine male grijeha, već će ih oni otkajavati u mezaru odmah nakon što budu ukopani, zbog tvrdnje da je Kur’an stvoren, zbog uvjerenja da čovjek može sam određivati svoju sudbinu, da je Allah daleko od toga da se s Njim može povezati nevolja i zlo, itd. Posebno mnogo su, vezano za pitanje Allahove jednoće, insistirali na tome da Uzvišenog Allaha nećemo vidjeti na Sudnjem danu zasnivaajući tvrdnje na fenomenu Allahove (dž.š.) bestjelesnosti i bezdimenzionalnosti, premda je sasvim razumljivo da Uzvišenom Allahu nije svojstvena tjelesnost i dimenzionalnost. S njima su polemisali istaknuti učenjaci kao što je bio Abū al-Ḥasan al-Aṣ‘arī, koji je i sam na početku bio mu‘tezilija, nakon čega se pokajao, vratio se sunnetskom naučavanju i napisao brojna djela u kojima je kritikovao mu‘tezilizam. (U vezi s definicijama i počecima mu‘tezilizma vidjeti: Abū al-Ḥasan al-Aṣ‘arī, *Al-Ibāna ‘an uṣūl al-diyāna*, str. 9-13; Naṣ‘at ‘Abd al-Ġawwād Ḍayf, *Al-Munhağ al-ğudīd fī šarḥ ḡawhara al-tawḥīd ma‘a muqaddima fī naṣ‘a ‘ilm al-kalām wa aḥamm al-firaq al-islāmīyya*, str. 121-133.; Aḥmad ibn Yaḥyā ibn al-Murtadā, *Tabaqāt al-mu‘tazila*, priredila Susanna Diwald Wilzer, vidjeti uvodnu raspravu priređivača).

niz pohvala za Al-Ğaššāša, njegovo obrazovanje, skromnost, pobožnost i odmjerjenost te da mu je nuđen položaj vrhovnog kadije (*qādi al-quḍa*) a on ga odbio, Al-Ḍahabī o njemu kaže: "Bio je, neka nam se Allah smiluje, naklonjen mu'tezilizmu, o čemu ima dokaza i u njegovim spisima."² Neki koji su pisali o rangovima učenjaka mu'tezilija – a i sami su bili mu'tezilije - svrstavaju ga u svoj dvanaesti rang.³ Tako u djelu *Tarāğim al-riğāl* stoji: "Al-Manşūr Billāh ga je spomenuo u djelu *Ṭabaqāt al-mu'tazila*."⁴ Na porukama ovih navoda neki čak i savremeni istraživači temelje stav da je Al-Ğaššāš spadao među mu'tezilije. U tom smislu jedan kaže: "Vidjet ćemo i da Al-Ğaššāš naginje mu'tezilijskom vjerovanju i u tefsiru pokazuje da je pretrpio uticaje mu'tezilizma."⁵

Iz reda najistaknutijih biografa, pogotovo hanefijske provenijencije, nismo naišli ni na jednoga koji je Al-Ğaššāša ubrajao među mu'tezilije. Osim navedenih, moglo bi se reći da ga niko drugi i nije tamo svrstavao.

Da bismo mogli odgovorno i pouzdano suditi o utemeljenosti ubrajanja Al-Ğaššāša među mu'tezilije, tj. da li je odista imao naklonjenosti mu'tezilizmu, neophodno je istaknuti neke njegove stavove u kojima je pokazao saglasnost sa stavovima mu'tezilija, nakon čega bismo to analizirali na osnovama činjenica.

Nakon pažljivog čitanja Al-Ğaššāšovog tefsirskog djela, stavovi navedene vrste bi se mogli svesti na razmatranje dvaju najzastupljenijih pitanja:

- a) pitanje sihira i njegovog pravog značenja i
- b) pitanje viđenja Allaha (dž.š.).

a) Pitanje sihira i njegovog pravog značenja

Pitanje *sihira* (*siḥr*) Al-Ğaššāš pažljivo i opširno razmatra prilikom komentaranja riječi Uzvišenog Allaha: *i povode se za onim što su šejtani o Sulejmanovoj vladavini kazivali. A Sulejman nije bio nevjernik - šejtani su nevjernici dok uče ljude sihiru* (Al-Baqara, 102.), gdje objašnjava jezičko značenje te riječi, navodi njene vrste i primjere. Iz poruka šta o tome u cijelosti kaže jeste slijedeće: "Neophodno je da se izloži stav o sihiru zbog toga što on u sebi sadrži mnogo nepoznatoga i obrazovanim ljudima, a kamoli neukom svijetu, da bismo to

² *Siyar a' lām al-nubāla*, XVI, str. 118.

³ Vidjeti: 'Abd al-Ğabbār al-Mu'tazilī, *Firaq wa ṭabaqāt al-mu'tazila*, str. 125.; Aḥmad ibn Yahyā ibn al-Murtaḍā al-Mu'tazilī, *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, str. 118.

⁴ Al-Ğundāri, *Tarāğim al-riğāl*, str. 4.

⁵ Muḥammad Ḥusayn al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, II, str. 441.

komentarisali na osnovu definicije te na osnovu poruka i prosudbi o sihiru iznesenih u ajetu. U tom smislu bismo rekli: Jezikoslovci ističu da osnovicu sihira čini ono što je suptilno i skriveno (tajnovito). Riječ *saḥar*, s *fatḥom*, za njih je hrana, zbog skrivenosti i prefinjenosti samog procesa. Lābīd u vezi s tim kaže:

أَرَانَا مَوْضِعَيْنِ لِأَمْرِ غَيْبٍ
وَنُسْحَرُ بِالطَّعَامِ وَالشَّرَابِ

*Pokazao nam je dva mjesta skrovnita, tajna
na kojim se nude svježi napici i ukusna hrana.*

Neki tvrde da ovaj distih ima dva smisla. Jedan je to da se jelu predajemo kao opčinjeni, a drugi da jedemo obavljajući fiziološki proces. No, kojem god smislu se dala prednost, označavat će tajnovitost neke vrste. Toliko o onome što se tiče tajnovitosti.

Međutim, ova riječ ima i smisao s kojim ju je upotrijebila ʿĀiša (r.a.) kad je rekla: 'Allahov Poslanik je izdahnuo na mojim grudima (*bayna saḥrī wa naḥrī*)', te smisao s kojim se pojavljuje u riječima Uzvišenoga: *Ti si samo opčinjen* (Al-Šuʿrā', 153.), što se, opet, može dovesti u vezu s predavanjem hrani i piću, na šta upućuju i riječi Uzvišenoga: *Ti si samo čovjek, kao i mi* (Al-Šuʿrā', 154.), kao i Njegove riječi: *Šta je ovom poslaniku, on hranu jede i po trgovima hoda* (Al-Furqān, 7.), što podrazumijeva da ima potrebe za hranom, kao i mi. *Siḥr* se na ovakvim mjestima spominje zbog tankočutnosti organizama, njihove nježnosti i blagosti, što, uprkos svemu, čovjeku daje čvrstinu. Sva stvorenja kojima su svojstveni ovakvi atributi krhka su i imaju mnogovrsne potrebe.

To je značenje riječi *siḥr* u jeziku. Označitelj ove riječi je kasnije prenesen na sve čiji je povod i uzrok tajnovit (skriven), o čemu se predstava stiče na temelju nejasnih činjenica, što liči na prijevaru i obmanu. Kad se spomene riječ *siḥr* u općem kontekstu, bez ikakvog ograničenja, ona ima značenje nečeg veoma pokuđenog. Ponekad ta riječ ima značenje i nečeg pohvalnog kao što je, npr., u hadisu: 'U (dobrom) govorništvu ima elemenata *opčinjavanja* (*siḥra*).'⁶

Kad se spomene u općem kontekstu, riječ *siḥr* označava nešto što je tajnovito i skriveno, čime se pokušava neko opčiniti i omamiti. Kad Uzvišeni Allah kaže: *oči ljudima začaraše* (Al-Aʿrāf, 116.), to znači da su ih opčinili dotle da su za njihove konopce i štapove mislili da se kreću. Uzvišeni Allah na drugom mjestu kaže: *i odjednom mu se pričinu*

⁶ Prenosi Al-Buḥārī, kao što smo već naprijed isticali.

da se konopi i štapovi njihovi, zbog vradžbine njihove, kreću (Ṭā hā, 66.), gdje ih obavještava o onome za šta im se pričinjavalo da se kreće, da se ne radi o kretanju već o prividu kretanja. Neki kažu da su to bile šuplje palice ispunjene živom, a i konopci su bili od štavljene kože s ubrizganom živom. Prethodno su na naznačenim mjestima bile iskopane rupe iznad kojih su bile postavljene arkade ispunjene vatrom. Kad su prineseni, štapovi i užad su se počeli širiti se zbog žive u sebi, jer je živi svojstveno da na vatri frca. Allah obavještava da je to bila prijevara, a ne istina. Arapi za neku vrstu nakita kažu da je očaravajući, da zasljepljuje oči onom ko ga gleda. Kad se radi o pojašnjavanju istine na način koji fascinira, to je dozvoljeno, jer se njime ne želi prevariti niti pružiti lažna slika. Pokuđeno je ono čime se nastoji neko prevariti ili, pak, ono što ima za cilj da neistinu prikaže kao istinu."⁷

Nakon ove jezikoslovne analize, Al-Ğaššās govori o vrstama sihira i njihovim raznovrsnim primjerima objašnjavajući da postoji sihir koji se kvalifikuje kao *kufir* (nevjerništvo) tako da postaje *kāfir* (nevjernik) i onaj ko se time bavi i onaj ko u to vjeruje. Također, postoje i druge vrste sihira koje se ne smatraju kufrom (nevjerništvom). U tom pogledu Al-Ğaššās kaže:

"Sihir se dijeli u više različitih vrsta. Jedna vrsta je sihir svojstven žiteljima Babilona koje Uzvišeni Allah opisuje riječima: *uče ljude sihiru i onome što je bilo nadahnuto dvojici meleka, Harutu i Marutu*. Oni su bili mandejci koji su obožavali sedam planeta koje su nazivali bogovima vjerujući da su zbivanja u pojavnom svijetu njihovo djelo. Ogrezli u svoje vjerovanje, nisu vjerovali u Stvoritelja, Koji je uspostavio i planete i sve što postoji na svijetu. To su bili oni kojima je Uzvišeni Allah poslao svog miljenika Ibrāhima (a.s.) da ih poziva vjeri u Uzvišenog Allaha potkrjepljujući im sve jasnim dokazima koji se nisu mogli poreći, a oni su ga zauzvrat bacili u vatru, koju je Uzvišeni Allah učinio da bude 'hladna i spas', nakon čega mu je zapovijedio da se iseli u Siriju.

Prije pojavljivanja Perzijanaca, žitelji Babilona su bili veoma upućeni u poznavanja sihira i gatanje prema planetama. Obožavali su kipove koje su oblikovali i nazivali prema sedam planeta. Izrađivali su postolja na koja su stavljali kipove. Obračali su im se stanovitim ritualnim radnjama usklađenim s vjerovanjem da time zadobivaju naklonost planeta, kojima upućuju svoju molbu, da im dosude ispunjenje dobra ili zla koje požele. U skladu s tim, ko je drugom želio neko dobro i dobrobit, svojom molbom se obraćao kipu Jupitera služeći se mirisima, čvorovima, ili puhanjem; ko je drugom želio nešto zlo, kao što je rat,

⁷ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 49-51.

smrt i nevolje, molbom se obraćao kipu Saturna da mu to odobri; a ko je želio munju, požar ili nerodnu godinu, obraćao se Marsu uz prinošenje žrtve klanjem neke životinje.

Ta *bajanja* (*ruqā*) na nabatejskom jeziku obuhvataju sve počevši od veličanja planeta, preko upućivanja molbe vezane za ispunjenje dobra ili zla, do njegovanja osjećanja ljubavi ili mržnje, s uvjerenjem da planete sve to određuju. Sihirbazi su tvrdili da oni u svemu tome drugima mogu činiti šta poželev, bez kontakta i dodira, ukoliko klijent planetama prinese žrtvu koju mu sihirbaz naznači... Onaj ko im vjeruje, ispoljava trostruko krivovjerstvo: 1) afirmisanje veličanja planeta i njihovog nazivanja bogovima, 2) uvjerenost da planete mogu nanijeti štetu ili donijeti korist te 3) vjerovanje da su sihirbazima svojstvene osobine *nadnaravnosti* (*mu'ğiza*) koje su svojstvene jedino vjerovjesnicima (a.s.). Allah je poslao dva meleka da ljudima objašnjavaju šta je uistinu ono čemu vračevi prizivaju, da raskrivaju neistinost onoga što oni ističu, da ljudima na znanje daju da su obmanjivani, da im kažu šta znači maskara, da je to sve skupa mnogoboštvo i krivovjerstvo, da ih obavijeste o trikovima kojima ih sihirbazi uspijevaju obmanuti. Meleci su otkrivali istinu o sihirbazima, odvrćali ljude od prihvatanja i postupanja po tim savjetima, u skladu s riječima Uzvišenoga: *Mi samo iskušavamo, a ti ne budi nevjernik* (Al-Baqara, 102.). To je bila jedna od najraširenijih vrsta sihira u Babilonu.

Među oblike sihira spadaju mnogi prividi čije se predstave razlikuju od stvarnosti. Tu, opet, ima ono što ljudi mogu lahko naučiti, ali postoji i ono što se ne može (sa) znati osim ako mu se čovjek u potpunosti preda. Sihir ima svoje vidljive i skrivene aspekte, tj. ono što se pokazuje i ono što se prikriva. U sihir spadaju brzi pokreti mađioničara koje izvode, navodno, izvan kruga zakonitosti tako što u ruci pokažu vrapca otkinute glave, a onda prikažu da takav polijeće. To im uspjeva zahvaljujući brzim pokretima koje su oni u stanju izvesti. Vrabac otkinute glave zapravo i nije odletio. Kod mađioničara su bila dva vrapca. Jednog je pokazao a drugoga krio, što nije bilo nimalo teško. Isto tako, kad prikazuju da ubijaju čovjeka probivši ga sabljom, oni sablju zabadaju u prazno. Ništa od toga nije istina.

Ovo su neke manifestacije pojedinosti privida, njihovih skrivenih i vidljivih sadržaja. Sihir faraonovih vračeva je bio takve vrste, s osloncem na trikove i prijevare koje smo opisali. O nekim vračarskim vještinama i prijevarama koje smo isticali uz drevne Babilonce slušali smo od znalaca, a ostalo smo našli u literaturi koja je prenošena predajom iz nabatejskog u arapski jezik. Takva je jedna knjiga koja spominje njihove vradžbine, vrste i forme. Sve su zasnovane na jednom

uvjetu, a to je prinošenje žrtava planetama, njihovo veličanje i neizbrojive praznovjerice od kojih nema nikakve koristi.

Drugi oblik sihira je ono što nazivaju razgovorom s džinima i šejtanima, koje sihirbazi sebi potčine ogledanjem i bajanjem da bi ostvarili šta žele prikazujući vještinu ljudima koje su za to pripremili. Takve vrste su bili vračevi Arapi iz predislamskog doba.

Oblik sihira je i kletva, proklinjanje, kleveta, unošenje pometnje i sramoćenje. Sve su to vidovi zakulisnih radnji. One su jako raširene i zastupljene kod velikog broja ljudi. Postoji priča o ženi koja je poželjela unijeti pometnju između muža i žene. Došla je supruzi i rekla joj: 'Tvoj muž je prevrtljiv. Začaran je i oduzet ti. Ja ga mogu začarati da ti se vrati, da ne poželi nijednu drugu, da ne gleda nikog osim tebe. Ali, neophodno je da mu, kad bude spavao, britvom iz brade odsiječeš tri dlake i doneseš ih meni. Time će sve biti svršeno!' Supruga je nasjela i povjerovala. Žena je tada otišla suprug i rekla mu: 'Supruga ti se spetljala s drugim čovjeka. Tebe želi ubiti. Ustanovila sam šta smjera. Bilo mi te žao pa sam osjetila želju da te posavjetujem. Budi oprezan, ne daj se prevariti! Hoće te zaklati britvom! Nema sumnje, uvjerit ćeš se šta smjera.' Čovjek se u svojoj sobi pretvarao da spava. Kad je supruga bila sigurna da je zaspao, uzela je oštru britvu i krenula da odsiječe dlake. Suprug je otvorio oči i ugledao je kao mu britvu prinosi vratu. Nije posumnjao da ga želi ubiti. Ustao je i ubio je. Nakon toga je i sebe ubio. Takvih slučajeva nije malo.

Među oblike sihira spada i to kad se žrtvi u hranu stave neka omamljujuća sredstva koja djeluju na razum, ili se žrtva izloži nekim razdražujućim i opojnim mirisima da joj se razum pomuti, kao prežderanom magarcu koji ni za šta ne mari. Pomoću mnogovrsnih lijekova poznatih iz medicinske literature, koje nekako uspijevaju staviti u hranu, žrtvi oduzimaju razboritost tako da ona postaje spremna prihvatiti ono što bi odbila da je razborita. Za takvu osobu ljudi kažu: 'Opčinjena je.'⁸

Nakon ovoga detaljnog tumačenja vidova i primjera sihira, Al-Ğaššāš dodaje: "Znali su i preuveličavati mogućnosti sihirbaza pripisujući mu mnogo više i strašnije od onoga što može, dotle da su tvrdili i za Vjerovjesnika (s.a.v.s.) da je bio opčinjen, (*mašhur*), da je sihir na njega djelovao dotle da je o tome rekao: 'Čini mi se da sam govorio i činio nešto što nisam govorio niti činio',⁹ kad ga je, navodno,

⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 52-57.

⁹ Ovo je dio jednoga dužeg hadisa koji prenose Al-Buḥārī i Muslim u svojim *Al-Šaḥīḥima*, koji ćemo citirati kod našeg kritičkog osvrt na Al-Ğaššāšov stav o sihiru.

jedna žena jevrejka bila općinila vezanjem vlasi na uzlove, pa je došao Džibril (a.s.) i Vjerovjesniku (s.a.v.s.) kazao da mu je jevrejka u bunaru podmetnula sibir te je Vjerovjesnik zatražio da se to pronađe i baci, nakon čega je s Vjerovjesnika (s.a.v.s.) otklonjena smetnja. Uzvišeni Allah je opovrgao nevjernike u onom šta su tvrdili za Vjerovjesnika (s.a.v.s.) naglasivši za njih: *i još govore: Vi samo začarana čovjeka slijedite* (Al-Furqān, 8.).

Ovakva kazivanja su, ustvari, izmišljotine ateista koji su pokušali obmanuti obični svijet poričući vjerovjesničke mudžize i nastojeći da dokažu kako nema razlike između tih mudžiza (natprirodnih djela) i onoga što čine sibirbazi. Po njima, to je sve isto. Međutim, nezamislivo je da onaj ko vjeruje u Allahove poslanike i potvrđuje njihove mudžize istovremeno vjeruje i sibirbazima i onome što oni čine. Pogotovo kad se zna da je Svevišnji rekao: *a čarobnjak (sibirbaz) neće, ma gdje došao, uspjeti* (Ṭā hā, 69.). Onaj ko tako postupa zapravo vjeruje onima koje Allah (dž.š.) opovrgava, dajući na znanje da je ništavno to što čine, što zagovaraju i krivotvore.

Moguće je da je spomenuta jevrejka to počinila u svom neznanju misleći da će to djelovati na tijelo, pa se bila ustremila na Poslanika (s.a.v.s.), ali je Allah Svoga Poslanika obavjestio o tajnom mjestu na koje je postavila sibir razotkrivši njenu nemoć u onome što je preduzela i naumila, da bi i to poslužilo kao znak Poslanikovog vjerovjesništva, a ne kao nešto što bi mu naškodilo ili mu nešto pomutilo. Također, treba istaći da se u svim verzijama ovog hadisa ne spominje to da se Poslaniku (s.a.v.s.) bilo pomutilo, a to znači da se u prenošenju hadisa (po)nešto od spomenutog i neosnovano dodavalo.

Razlika između vjerovjesničkih mudžiza i pričinjavanja (koja su rezultat sihira) je u tome što mudžize u biti, kako po skrivenim, tako i po vidljivim značenjima, što se više posmatraju, utoliko su očiglednije u svojoj istinitosti. Kad bi se sav svijet potrudio da učini nešto takvo, ili približno slično, uvjerio bi se u svoju nemoć. Opsjene i ono što čine sibirbazi samo su vidovi obmane i vještine da se prikaže nešto što je nestvarno, da se nešto pokaže onako kako u biti nije, što se može otkriti pomnim posmatranjem i ispitivanjem. Ako neko poželi da to nauči, dostiže razinu drugih koji su to naučili; u stanju je demonstrirati to na razini drugih koji to demonstriraju."¹⁰

Iz onog što Al-Ğaššās kaže za sibir jasno je da on ne smatra da sibir u suštini postoji i da utiče na ljude i stvari, već je to samo umišljanje i pričinjavanje, tj. prividno prikazivanje nečega u formi koja

¹⁰ *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 58-59.

se razlikuje od stvarnosti. Sihir je, zapravo, proizvod prijave i skrivenih uzročnika, što je stav sličan stavovima mu'tezilija.¹¹ Ovdje se javlja i jedan drugi problem, a to je činjenica da Al-Ġaṣṣās poriče hadise koje navode Al-Buḥārī i Muslim u svojim *Al-Šaḥīḥima*, koji jasno govore da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) bio opčinjen. Al-Ġaṣṣās za njih tvrdi da su "podmetnuti od strane nevjernika", na šta ćemo se mi kritički osvrnuti nakon što izložimo drugo pitanje u vezi s kojim se kod Al-Ġaṣṣāsa ogleda vidljiv uticaj mu'tezilijskog učenja, a to je:

b) Pitanje viđenja Uzvišenog Allaha

Al-Ġaṣṣās je ovo pitanje ukratko razmotrio prilikom komentaranja riječi Uzvišenog Allaha: *Pogledi do Njega ne dopiru, a On do pogleda dopire. On je milostiv i upućen u sve* (Al-An'am, 103), rekavši: "Neki kažu da *dopiranje* (*idrāk*) ima smisao *dostizanja* (*luḥūq*), kao kad se kaže: *Al-Manšūr je dostigao sredovječnost*, ili: *Dostigao je Abu Hanīfu*, ili: *Došlo se do hrane*, ili: *Dostigao je zrelost* (*laḥiq ḥāl al-nuḍḡ*), ili: *Došlo se do žetve i ploda*. Kaže se i: *Dozrio je mladić* (*adrak al-ġulām*) kad dostigne doba zrelog muškarca. *Dopiranje* do nečega pogledom znači zahvatanje istoga pogledom pomoću vida. *Dopiranje* (*idrāk*) ne može značiti isto što i *obuhvatanje* (*iḥāṭa*). Kuća je *obuhvaćena* onim što je oko nje, a ne onim što do nje *dopire*. Riječi Uzvišenoga: *Pogledi do Njega ne dopiru* znače: *Oči ga ne vide*, a putem toga Allah govori o Svojoj veličini po tome što negira mogućnost da Ga oči vide, slično onom kad, neka je uzvišen, kaže: *Ne obuzima Ga ni drijemež ni san* (Al-Baqara, 255). Potvrđivati ono što je Allah negirao u vezi sa Svojim Bićem jeste nešto veoma pogrešno i neispravno. To je nešto nedopustivo! Kad bi bilo dopušteno otklanjanje negiranja u riječima: *Ne obuzima Ga ni drijemež ni san*, to bi govorilo o manjkavosti. Ako Allah (dž.š.) o Svojoj veličini govori da Ga se ne može vidjeti očima, nije dozvoljeno to negirati, jer bi se time istaklo svojstvo manjkavosti. Nedopustivo je da Njegovim riječima: *Toga dana će neka lica blistava biti, u Gospodara svoga će gledati* (Al-Qiyāma, 22-23) bude svojstveno da pretpostavljaju značenje gledanja očima, jer riječ gledanje (*al-naẓar*) ima više značenja. Jedno od tih značenja je *očekivanje* (*intiẓār*), kad se tiče nagrade, kao što to tumače neki prethodnici.¹² Ako se nešto tako može pretpostaviti u tumačenju, nije

¹¹ Vidjeti: Al-Qurṭubī, *Al-Ġāmi' li aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 46.; Al-Šawkānī, *Faṭḥ al-qadīr*, I, str. 119.

¹² Ovako se prenosi od Muġāhida i 'Ikrima. Al-Šawkānī u djelu *Faṭḥ al-qadīr* tvrdi da je samo predaja od Muġāhida pouzdana. Uz to je dodao mišljenje jezikoslovca

dopušteno suprotstavljati mu se bez razloga koji počiva u samom tumačenju. Predajama koje se prenose u vezi s viđenjem Allaha (dž.š.), ako su vjerodostojne, želi se istaknuti *znanje*, a to je *nužno znanje* koje ne može pomutiti nikakva sumnja, niti mu se ispriječiti ikakva nedoumica budući da je *viđenje* sa značenjem *znanja* veoma zastupljeno u jeziku."¹³

Kritički osvrt na Al-Ğaṣṣāšove stavove o dva naprijed istaknuta pitanja

Što se tiče njegovih tvrdnji o sihiru, očigledno je da on tu pojavu nije shvatao kao nešto što uistinu postoji i ima uticaja na lica i stvari, već je smatrao da je to krivotvorina i pričinjavanje, tj. prividno prikazivanje nečega u formi koja se razlikuje u stvarnosti. Sihir je, prema njemu, proizvod trikova i skrivenih uzročnika koji su poznati samo onom ko ih vješto praktikuje.

Al-Ğaṣṣāš je, međutim, znalački obrazložio jezičko značenje riječi *sihir* (*siḥr*) iznijevši brojne jezičke argumente. U smislu Al-Ğaṣṣāšove saglasnosti s onim što stoji u relevantnoj jezikoslovnoj literaturi, ovom prilikom navodimo šta je rekao autor djela *Lisān al-‘Arab* prilikom obrazlaganja riječi *siḥr* kad kaže: "Sihir je lukavstvo koje općini oko dotle da mu pruža utisak da su stvari onakve kakve se pričinjavaju, a ne onakve kakve jesu. Sve što je lijepo i dopadljivo - opsjena je. Množina je *aṣḥārun* ili *suḥūrun*. Al-Azhārī pak kaže: 'U srži vradžbine je premještanje nečega iz njegovoga stvarnog okruženja u neko drugo, nekako kao da sihirbaz, nakon što neistinu prikaže u formi istine i predmet dočara u drugačijoj stvarnosti, ustvari, izobliči stvar. Tako se nešto lišava svoga pravog izgleda." Al-Farrā' za riječi Uzvišenoga: *Pa zašto onda dopuštate da budete zavedeni (fa annā tushārūn?*, Al-Mu'minun, 89.), kaže da znače: *Pa zašto onda dopuštate da budete odvraceni*, jer Arapi znaju muškarca pitati: 'Šta te je udaljilo od toga i tog lica, odnosno, šta te je odbilo od njega?'"¹⁴

Al-Azharijā koji tvrdi da je Muğāhid tu sa stanovišta jezika počinio omašku: "Al-Azhārī veli: Muğāhidov stav je pogrešan, jer se ne kaže gledanje (*naẓar*) sa značenjem *očekivanje* (*intizār*) budući da, kad neko kaže: *Gledao sam nekoga (naẓartu ilā fulānin)*, može značiti samo *viđenje očima*. Međutim, ako se želi *očekivanje*, onda se kaže *naẓartuhu*" (vidjeti: Al-Šawkānī, *Fatḥ al-Qadīr*, V, str. 338-339.).

¹³ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 6.

¹⁴ Vidjeti: Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, IV, str. 348. riječ br. 2.908.

Otuda je terminološka *definicija sihira* tako bliska ovome jezičkom značenju. Al-Šawkānī¹⁵ ga je definisao riječima: "*Sihir* je lukavstvo i trik koje izvodi sihirbaz pomoću kojih kod opčinjenog proizvodi neistinite predstave, slično onom što se dešava putniku kroz pustinju kad mu se od bljeskanja pijeska pričinjava voda, ili kad se putniku na brodu, ili jahačoj životinji, čini da se brda kreću. Riječ je izvedena iz: *Opčinio sam dijete*, ako *sam ga prevario*. Kaže se da je u osnovi same riječi *skrivanje* (*ḥafā*), jer sihirbaz to izvodi kao nešto skriveno. Kaže se i da je u njenoj osnovi *skretanje*, jer je to stanovito skretanje, a kaže se, također, i da je u njenoj osnovi *pridobijanje za sebe*, jer onaj ko te općini, za sebe te pridobije."¹⁶

U svjetlu naprijed izloženog, rekli bismo da Al-Ğaššāsova nesaglasnost s drugim učenjacima oko pitanja sihira ne proizlazi iz jezičkog značenja i terminološke definicije samog naziva, već iz pojedinosti koje se tiču tog pitanja, a njih sačinjavaju posebne nedoumice kao što je pitanje *da li je sihir stvarnost ili nije*. Naučnici ehli-sunnetske provenijencije su na stanovištu da sihir ima svoju stvarnost koja ima moć uticaja (*lahū ḥaqīqa mu'aṭṭira*), dok većina mu'tezilija, kao i Abū Ḥanīfa, zatim Abū Isḥāq al-Isfarāyīni iz šafi'ijaskog mezheba, imaju stav da je sihir prijevara koja nema utemeljenja niti u stvarnosti postoji.¹⁷

Nama se čini da Al-Ğaššās u vezi s ovim pitanjem nije slijedio mu'tezilije, već Abū Ḥanīfu koji je zauzimao stav da je sihir prijevara i priviđanja koja nemaju stvarnog utemeljenja niti u suštini postoje. Takvo mišljenje je rezultat Abū Ḥanīfinog vlastitog istraživanja (*iğtihād*), a ne nešto što je rekao povodeći se za mu'tezilijama.

Al-Ğaššās je naveo razlog zbog kojeg je odbijao sihir prihvatiti kao djelatnu stvarnost, a to je bojazan da se sihir i ono što čine sihirbazi ne poistovjeti s vjerovjesničkim mudžizama pa svijet pomisli da su mudžize nešto poput sihira, a vjerovjesnici poput sihirbaza. Govoreći o sihiru,

¹⁵ Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Abdillāh al-Šawkānī (umro 1250/1834.) - fakih, znameniti jemenski učenjak. Autor je 114 djela, a najpoznatija su: *Nayl al-aṭwar min asrār muntaqā al-aḥbār* (iz hadisa i fikha), *Al-Badr al-tālī ' bi maḥāsin man ba'd al-qarn al-sābi'* (životopisi), *Iršād al-fuḥūl* (iz teorije islamskog prava), *Faṭḥ al-Qadir al-ġāmī ' bayn fannay al-riwāya wa al-dirāya min 'ilm al-tafsīr* i dr. (više o njemu vidjeti: *Al-A 'lam*, VI, str. 298.).

¹⁶ Vidjeti: Al-Šawkānī, *Faṭḥ al-qadir*..., I, str. 119.

¹⁷ Vidjeti: Al-Šawkānī, op. cit. I, str. 119., 121.; Al-Qurṭubī, *Al-Ġāmī ' li Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 46.; Šiddīq Ḥasan Ḥān, *Faṭḥ al-bayān*, I, str. 190.; Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, I, str. 148. (Dār al-fikr, Bayrūt) gdje stoji: "Abū al-Muẓaffar Yaḥyā ibn Hubayra ibn Muḥammad, u djelu *Al-Išrāf 'alā maḡāhib al-ašrāf*, u poglavlju o sihiru kaže: 'Svi učenjaci su saglasni da *sihir* ima svoju *stvarnost* (tj. da postoji), osim Abū Ḥanīfe koji kaže da sihir u suštini ne postoji.'"

nakon što je naveo njegove brojne oblike i vrste, Al-Ğaššās je rekao: "Onaj ko sihir smatra istinitim, ne razumijeva poslanstvo niti vjerovjesničke mudžize. Takav lahko može poistovjetiti te mudžize sa sihirom, a za vjerovjesnike (kojima su mudžize darovane da budu dokaz istinitosti njihovih poslanstva) reći da su oni poput sihirbaza. Zato je neprihvatljivo da onaj ko vjeruje u Allahove poslanike i njihove mudžize istovremeno vjeruje i sihirbazima i onome što oni čine. Pogotovo kad se zna da je Svevišnji rekao: *a ĉarobnjak (sihirbaz) neće, ma gdje došao, uspjeti* (Ṭā hā, 69). Razlika između vjerovjesničkih mudžiza i priviđanja koja smo naveli sastoji se u tome što su mudžize po svojoj vanjštini i nutrini istinite, jer što ih duže gledaš, više se osjetilima uvjeravaš u njihovu istinitost, premda sve što je stvoreno na ovoj zemlji, kad bi se sastalo i pokušalo takvo nešto oponašati ili ponuditi, zacijelo ne bi uspjelo. Dotle su trikovi i radnje sihirbaza samo manifestacije obmane i pridobijanja za sebe, kojim se izlažu neistinite stvari i pojave u njihovome nestvarnom stanju, što nije teško otkriti pažljivim posmatranjem i proučavanjem. Kad neko poželi da se pouči sihiru, to mu polazi za rukom, jer sihir je nešto što se može naučiti i postići isto ono što rade sihirbazi."¹⁸

Što se tiče Al-Ğaššāšovog zanemarivanja hadisa koji dokazuju da je Poslanik (s.a.v.s.) bio začaran, kao i tvrdnji da su ti hadisi "podmetačina nevjernika", on u vezi s tim nije mogao pružiti dokaz budući da su to vjerodostojni hadisi oko kojih su saglasni Al-Buĥārī i Muslim u najrelevantnijim hadiskim djelima. S ciljem usmjeravanja više svjetlosti na ovo pitanje, iznijet ćemo Al-Buĥārījevu predaju i potkrijepiti je komentarom nekih prenosilaca vezanim za ovo pitanje. Nakon što je izložio predajni lanac koji seže do 'Ā'iše (r.a.) Al-Buĥārī ističe kako 'Ā'iša kaže:

"Allahovog Poslanika (s.a.v.s.) je začarao neki čovjek iz plemena Banū Zurayq, po imenu Labīd ibn al-A'šam, tako da se Allahovom Poslaniku (s.a.v.s.) činilo da je uradio nešto što nije uradio, da je to uradio tog dana ili te noći dok je bio kod mene, premda je samo učio dove i učio. Pitao me je: "'Ā'iša, ne čini li se i tebi da me je Allah napolio u onom za šta sam Mu se obratio da me uputi? Došla su mi dva čovjeka. Jedan mi je sjeo pored glave, a drugi pokraj nogu. Tad jedan drugog upita: 'Šta je ovom čovjeku?' On mu odgovori: 'Začaran je (tj. napravljen mu je sihir).' Ovaj upita: 'Ko ga je začarao?' Drugi odgovara: 'Labīd ibn al-A'šam.' Prvi dalje pita: 'Čime?' Drugi odgovara: 'Češljem, dlakom i prašnikom palminog cvijeta.' Prvi pita: 'Gdje je to?' Drugi odgovara: 'U

¹⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 58-59.

bunaru Zervan.' Allahov Poslanik je s nekim drugovima otišao do bunara, a kad se vratio, rekao je 'Ā'iši: '‘Ā'iša, kao da mu je voda rastvor kane, kao da su vrhovi palmi oko bunara glave šejtana.' 'Ā'iša ga je pitala: 'Allahov Poslaniče, jesi li to izvadio iz bunara?' Odgovorio je: 'Već me je Allah izliječio od toga! Međutim, ne želim da se ljudi oko toga uznemiravaju.' Nakon toga je naredio da se to zakopa. Hadis su od Hišāma uvjerljivo prenijeli Abū Usāma, Abū Ḍamra i Ibn Abī al-Zanād. Od Hišāma, u vezi s češljem i dlakom, Al-Layṭ i Ibn 'Uyayna prenose da je rekao: 'Dlaka koja ispadne iz kose prilikom češljanja je vlas, a nit lana je vlakno.'¹⁹

Poslanikove (s.a.v.s.) riječi: "Već me je Allah izliječio ('*āfānī*) od toga" u nekim predajama glase (*šafānī*), što jednako dokazuje da sihir postoji i da je stvarnost, da je djelovao na Vjerovjesnika (s.a.v.s.) kao i druge bolesti, a izliječenje od njega je ispunjeno otklanjanjem uzročnika i okončanjem oboljenja, što dokazuje da je to stvarnost i istina. To je ono što je istakao Al-Qurṭubī kad je u tefsiru rekao: "Učenjaci ehli-sunneta tvrde da je sihir postoji i da je stvarnost. Većina mu'tezilija, te Abū Ishāq al-Isfarāyīnī, tvrde da sihir nije stvarnost već opsjena, prijevara i uobražavanje da je nešto drugačije nego što stvarno jeste, da je to vid skrivanja i trika, kao što Uzvišeni ističe: *i pričini mu se da se konopi njihovi i štapovi njihovi, zbog vradžbine njihove, kreću* (: *a čarobnjak (sihirbaz) neće, ma gdje došao, uspjeti* (Ṭā hā, 66.). Allah ne kaže da se uistinu kreću, već da mu se samo pričinilo. Na drugom mjestu Allah kaže: *oči ljudima začaraše* (Al-A'raf, 116.), o čemu nema potrebe raspravljati budući da ne možemo negirati da opsjena i štošta drugo spada u sihir, samo što su se kasnije potvrdile mnoge stvari koje je razum prihvatio i tradicija potvrdila. Takve naravi je ono što se kaže u ovom ajetu o sihiru i ovladavanju njime budući da, kad on ne bi bio stvaran, ne bi bilo moguće ni ovladavanje njime, niti bi Allah (dž.š.) izvijestio da se ljudi tome obučavaju (*yu'allimūn al-nās al-siḥr*), što ukazuje da je sihir stvarnost. Riječi Uzvišenoga u kazivanju o Faraonu: *i sihir veliki prirediše* (Al-A'raf, 116.), kao i iz sure Al-Falaq, za koju postoji saglasnost komentatora Kur'ana da je povod njenog objavljivanja bio sihir Labīda ibn al-A'šama, a to je ono što bilježe Al-Buḥārī, Muslim i drugi prenoseći od 'Ā'iše (r.a.) koja kaže: 'Allahovog Poslanika (s.a.v.s.) začarao je jedan jevrej iz plemena Zurayq, koji se zove Labīd

¹⁹ Vidjeti: Al-Buḥārī, *Al-Šaḥīḥ*, IX, str. 145. (Kitāb: *Al-Ṭibb*, Bāb: *Al-Siḥr*, br. 5.079. Isti hadis navodi i Muslim, *Al-Šaḥīḥ*, Kitāb: *Al-Salām*, Bāb: *Al-Siḥr*, br. 2.189. Aḥmad ga navodi na brojnim mjestima u *Al-Musnadu*, a mi preporučujemo da se pogleda: *Bāḡi Musnad al-anṣār*, br. 23.165., 23.212. i 23.509. Sve predaje se uzete prema lancu koji počinje s 'Ā'išom (r.a.).

ibn al-A'šam. To je hadis u kojem se dalje kaže da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.), kad se oslobodio sihira, rekao: 'Allah me je izliječio (*šafānī*) od toga',²⁰ a izliječenje se ispunjava ili otklanjanjem uzročnika ili okončanjem oboljenja, što dokazuje da je to stvarnost i istina, o čemu izričito govore riječi Uzvišenoga i Njegovog Poslanika da sahir postoji i da je moguć. Na ovim činjenicama počiva stav onih čije je mišljenje relevantno za postizanje konsenzusa. Sihir se u vremenima koja su nakon toga slijedila raširio i proćuo, a nije poznato da je neko od ashaba i tab'ina negirao njegovo postojanje."²¹

Ovo bi bilo najbitnije što se tiče pitanja sihira. Iz prethodnih redova smo vidjeli da Al-Ğaššās u tome nije slijedio mu'tezilije, kako se u prvi mah čini, već je, premda to nigdje nije otvoreno rekao, slijedio Abū Ḥanīfu. Na osnovu ove konstatacije padaju argumenti onih koji bi željeli potkrijepiti stav da je Al-Ğaššās bio mu'tezilija. On to nije bio već je samo slijedio Abū Ḥanīfino naučavanje u vezi s ovim pitanjem koje je podudarno s naučavanjem mu'tezilija, s tim što Abū Ḥanīfa nije negirao hadise u kojima se govori da je Vjerovjesniku bio napravljen sahir. Također, za Abū Ḥanīfu nikada nije niko rekao da je bio mu'tezilija.

Što se tiče pitanja viđenja Allaha (dž.š.), tu se sasvim jasno može primijetiti Al-Ğaššāsovo potpadanje pod uticaje mu'tezilijskog naučavanja, po tome što je s njim saglasan, što koristi iste dokaze i time se razilazi s ehlišunetskim naučavanjem, prvenstveno zato što mu'tezilije negiraju viđenje Allaha (dž.š.) očima, tvrdeći da stvorenja Uzvišenog Allaha neće vidjeti, da je viđenje Allaha po sudu razuma nemoguće budući da je Allah obavijestio da Ga vid ne može dokučiti, a dokučivanje vidom je izraz za viđenje očima, jer nema razlike između toga kad se kaže: *Dokućio sam ga vidom* i *vidio sam ga očima*. Time se potvrđuje da riječi Uzvišenoga: *Pogledi do Njega ne mogu doprijeti* (Al-An'am, 103.), znače: "Oči Ga ne mogu vidjeti." U tvrdnjama mu'tezilija to znači apsolutnost, odnosno da Ga oči neće vidjeti ni na ovom ni na budućem svijetu. Nakon toga mu'tezilije su sve tekstove koji govore o viđenju Uzvišenog Allaha (pro)tumačili samovoljno udaljavajući se od istine i onoga što je ispravno.²²

²⁰ Kao glagol *izliječiti* u Aḥmadovoj predaji (*Bāqī musnad al-anṣār*, br. 23.509.) upotrijebljena je riječ *šafā*, dok je kod Al-Buḥārīja i Muslima upotrijebljena riječ *ʾafā*.

²¹ Al-Qurṭubī, *Al-Ğāmi' li aḥkam al-Qur'ān*, II, str. 46.

²² Vidjeti: *Al-Ibāna 'an uṣūl al-diyāna*, gdje (str. 28-30.) Abū al-Ḥasan al-Aš'arī pobija argumente mu'tezilija iznesene u vezi s naprijed navedenim ajetom, citiranim u svrhe negiranja viđenja Allaha, koji oni smatraju svojim najsnažnijim argumentom.

Al-Ğaṣṣās je bio saglasan s muʿtezilijama koji su negirali viđenje Uzvišenog Allaha. Na prethodnom primjeru smo vidjeli da je on slijedio ovo naučavanje u tumačenju navedenog ajeta ustvrdivši da se negiranje dokučivanja ovdje izjednačava s negiranjem viđenja, a ne s negiranjem obuhvatanja, da riječi Uzvišenoga: *Pogledi do Njega ne mogu doprijeti* (Al-Anʿām, 103.) znače: "Oči Ga ne mogu vidjeti", i insistiraju na negiranju viđenja očima i sl. Zbog toga je Al-Ğaṣṣās nastojao riječi Uzvišenoga: *Toga dana će neka lica blistava biti, u Gospdara svoga će gledati* (Al-Qiyāma, 22-23.) protumačiti tako da njima ne može dokazivati viđenje, pozivajući se pri tome na riječi koje se pripisuju Muğāhidu, a istovremeno udaljavajući se od vjerodostojnih hadisa i autentičnih predaja od ashaba i tabiʿina koje potvrđuju viđenje. U vezi tih predaja Al-Ğaṣṣās kaže: "Predajama o viđenju se, ukoliko su i utemeljene, želi samo istaknuti *znanje*, a to je *nužno znanje* koje ne može pomutiti nikakva sumnja, niti mu se ispriječiti ikakva nedoumica."²³

Stav ehli-sunneta je da će vjernici svoga Gospodara vidjeti na Sudnjem danu i u Džennetu, a to viđenje nije nemoguće ni sa stanovišta razuma nije nemoguće. U prilog potkrepljivanju svojih stavova oni iznose dokaze iz Kur'ana, sunneta, konsenzusa ashaba i istaknutih predstavnika Ummeta iz kasnijih generacija. Argumenti o tome su opširno izneseni u djelima o vjerovanju, tefsiru, hadisu i sličnoj literaturi²⁴ za koju ne nalazimo dovoljno mjesta da je ovdje posebno navodimo, već se ovom prilikom zadovoljavamo samo time što ćemo navesti šta je u vezi s tim rekao jedan od najistaknutijih mufessira, Al-Šawkani, kad ukratko u svom tefsiru komentariše dva navedena ajeta iz sure Al-Qiyāma: *Toga dana će neka lica blistava biti, u Gospdara svoga će gledati (nāzira)*, gdje kaže:

"To dolazi od riječi *naẓār*, što znači da će gledati svoga Stvoritelja i Gospodara. Njega će gledati - tako tvrdi većina učenjaka (*ğumhūr ahl al-ʿilm*). S ovim se misli na ono što je potvrđeno apsolutno pouzdanim (*mutawātir*) hadisima u kojima se navodi da će robovi svoga Gospodara gledati na Sudnjem danu kao što gledaju mjesec u vedroj noći. Ibn Kaṭir kaže: 'Oko ovoga je, hvala Allahu, postignut konsenzus ashaba, tabiʿina i istaknutih prvaka iz prvih generacija, kao što je postignuta saglasnost i među istaknutim predvodnicima i autoritetima iz potonjih generacija.' Muğāhid je, pak, rekao: '*Gledanje (naẓār)* ovdje znači *očekivanje (intizār)* nagrade zaslužene kod Allaha.' Slično se prenosi i od ʿIkrima, s

²³ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʿān*, III, str. 6.

²⁴ Vidjeti: Ibn Abī al-ʿIzz, *Šarḥ al-ʿĀqida al-Ṭaḥāwiyya*, str. 108. i 131.; *Tafsīr al-Ḥāzin*, poznat i pod naslovom *Lubāb al-taʿwīl fī muʿānī al-tanzīl*, II, str. 166.

tim što predaja od njega nije pouzdana kao ona od Muğāhida. Al-Azharī je rekao: 'Muğāhidova tvrdnja je pogrešna, jer se ne kaže: *Gledao je u to i to* (*nažara ilā kaḍā*), sa značenjem da je to *očekivao*. Kad neko kaže: *Gledao sam nekoga* (*nažartu ilā fulān*), to znači isključivo *gledanje očima*, a kad se želi izraziti *iščekivanje*, reći će se: *Nažartuhu* kao što stoji u versifikaciji pjesnika:

فَإِنَّكُمَا إِن تَنْظُرَايِ سَاعَةً مِنَ الدَّهْرِ
تَنْفَعُنِي لَدَى أُمِّ جَنْدَبٍ

*Ako me budete čekali neko vrijeme,
Bit će mi od koristi kod Ummu Džundeb*

Kad se želi izraziti *gledanje očima*, kaže se *nažara ilā*, kao što kaže pjesnik:

نَظَرْتُ إِلَيْهَا وَالنُّجُومُ كَأَنَّهَا
مَصَابِيحُ رُهْبَانٍ تَشَبُّ لِفَعَالٍ

*Gledao sam je poput trepetiljke,
zvijezde su je obasjavale kao svjetiljke.*

Neki drugi pjesnik je rekao:

إِنِّي إِلَيْكَ لَمَّا وَعَدْتَ لَنَظُرِ
نَظَرَ الْفَقِيرِ إِلَى الْغَنِيِّ الْمُوَسَّرِ

*Gledam te nakon tvoga obećanja,
kao siromah bogataša koji sve poklanja,*

što znači: *Gledam te ponizno* kao što siromašan gleda bogatoga, o čemu kod Arapa postoje brojni stihovi i riječi koje to izražavaju.²⁵

Da li je Al-Ğaṣṣās bio mu‘tezilija?

Nakon izlaganja i analize Al-Ğaṣṣāsovih pogleda koji služe kao pretpostavka uticaja mu‘tezilizma, predstoji pitanje koje se samo po sebi nameće u ovom trenutku tražeći od nas odgovor, a to je: Da li je Al-Ğaṣṣās bio mu‘tezilija?

Ono što nam se, nakon proučavanja i razmatranja njegovih stavova u tefsiru i odnosa prema najvažnijim pitanjima vjerovanja, čini vjerovatnim, jeste da ovaj mislilac nije bio mu‘tezilija, niti je opravdano tako ga posmatrati, prvenstveno zbog slijedećih razloga.

²⁵ Al-Šawkānī, op. cit. V, str. 338-339.

Prvo, zato što se oni koji su govorili o Al-Ğaṣṣāšu dijele u dvije grupe, jednu koja Al-Ğaṣṣāša navodi u sklopu rangova mu'tezilija (poput nekih mu'tezilijskih autora koji su pisali djela o rangovima), a drugu grupu čine oni koji su ga opisivali po navodnoj naklonjenosti mu'tezilizmu (poput Al-Dahabija i nekih savremenih autora), o čemu je bilo riječi na početku ovog pododjeljka. Grupa koja tvrdi da je Al-Ğaṣṣāš bio naklonjen mu'tezilizmu nesumnjivo je pretrpjela uticaj onih koji su ga svrstali u jedan od rangova mu'tezilija.

Nama se, međutim, čini da sušto spominjanje nekoga u biografskoj literaturi mu'tezilija (*ṭabaqāt al-mu'tazila*) ne mora značiti da je on odista tamo pripadao budući da su oni koji su pisali o rangovima mu'tezilija, poput 'Abd al-Ğabbāra, Ibn al-Murtaḏāa i drugih istaknutih mu'tezilija, u svoje spise nagurali mnoge i one koji nemaju nikakve, bliže ili dalje veze s mu'tezilizmom. Ko bolje pogleda te spise, uočiti će da tu autori dijele mu'tezilije prema rangovima tako što su u prvi rang postavili četvericu prvih halifa (*al-ḥulafā' al-arba'*), u drugu znamenite ashabe, u treću istaknute tabi'ine, i tako redom, do posljednjega dvanaestog ranga u koji su uvrstili Al-Ğaṣṣāša. Prema tome, ako bi zbog toga Al-Ğaṣṣāš trebao biti mu'tezilija, isto bi trebalo važiti i za ostale! Međutim, jasno je da su autori ovih spisa u mu'tezilije uključili i mnoge koji nisu imali apsolutno nikakve veze s mu'tezilijskim naučavanjem.

Drugo, zato što je Al-Ğaṣṣāš razmotrio mnogobrojna pitanja po kojima su se mu'tezilije razilazile sa sljedbenicima ehli-sunneta, pri čemu nije slijedio njihovo naučavanje, već je branio ehli-sunnetske stavove, u šta svakako spada njegovo uvjeravanje da postoji kaburska kazna i nagrada, o čemu je bilo riječi u sklopu razmatranja pitanja vjerovanja, kao što tu spadaju i njegove tvrdnje iznesene u djelu *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl* o počinitelju velikog grijeha (*murtakib al-kabīra*), obećanjima i prijetnjama, stavovi da je Kur'an Allahov nestvoreni govor, kao i stavovi o drugim pitanjima oko kojih se mu'tezilije nisu slagale s ehli-sunnetskim naučavanjem.

Treće, zato što, po onome što se razumijeva iz Al-Ğaṣṣāšovog negiranja sihira kao stvarnosti, ne mora značiti da je on bio mu'tezilija, pogotovo ako se ima u vidu da je u tom pitanju, kako je naprijed bilo isticano, slijedio imama Abū Ḥanīfu.

Nakon svega istaknutog, ne ostaje ništa osim njegovog negiranja viđenja Uzvišenog Allaha očima kao nečeg što kod njega nije sasvim tvrdo dokazano, a što bi se unekoliko moglo shvatiti i kao mjesto spoticanja. Ova pojedinost, dakako, ne može biti dovoljan razlog da se ovaj vrijedni učenjak svrstava među mu'tezilije. To pogotovo ako se ima

u vidu da on zauzima istaknuto mjesto među znamenitim učenjacima ehli-sunneta.²⁶

Iako bismo na kraju ovog diskursa mogli reći da se odstupanje muʿtezilija u 4/10. stoljeću naspram muslimanske većine svodilo na odstupanje u pogledu dogmatike, ne izlazeći izvan okvira dogmatičkih pitanja, da je sličilo sufijskom odstupanju, budući da su se i oni smatrali samo jednom brojčano većom grupacijom, u pogledu ibadeta su uglavnom bili saglasni sa sljedbenicima sunneta. Kod muʿtezilija, kao grupacije, naučavanje naspram sljedbenika sunneta nije odstupalo više nego što u naše vrijeme odstupa šiʿizam, a oduvijek je poseban fenomen predstavljalo to što je i unutar tih grupacija bilo na jednoj strani onih koji su pravili manja odstupanja od sunneta, a na drugoj strani onih koji su bili skloni većim odstupanjima.²⁷

2. STROGA PRIVRŽENOST HANEFIJSKOME MEZHEBU

U sklopu prethodnih dijelova disertacije isticano je da se Al-Ğaṣṣāṣ sav posvetio mezhebu imama Abū Ḥanīfe, da ima velikih zasluga u redigovanju i naučnom sistematizovanju tog mezheba podržavajući ga brojnim dokazima i argumentima, dotle da se, u sklopu podjele znamenitih učenjaka hanefijskog mezheba, svrstava u treći rang, a to je rang koji je obuhvatio mudžtehide. Al-Ğaṣṣāṣ je bio privržen hanefijskome mezhebu, svim raspoloživim snagama ga branio u svojim djelima, a posebno u tefsirskom djelu *Aḥkām al-Qurʾān*, koje se smatra njegovim posljednjim djelom i susedom bogatoga naučnog opusa.

Sama privrženost jednog fakiha svome mezhebu ne smatra se neobičnim i nepoželjnim postupkom sve dok ne iskorači iz okvira učtivog držanja i uvažavanja drugačijih stavova, dok ono ne dovede do grubih riječi, nanošenja sumnje, ljaganja, potvaranja neznanjem, pripisivanja novotarija, moralnog optuživanja i klevete onih koji se s njim ne slažu ili nekih drugih postupaka koji dovode do mržnje i međusobnog trvenja. Učenjaci prethodnici i predvodnici su nam pružili valjane obrasce i krasne primjere međusobnog uvažavanja, očuvanja bratskih odnosa, bliskosti i ljubavi uprkos neslaganju u stavovima i različitim pogledima na neka pitanja izjavljujući da je sve do čega je svaki od njih došao na osnovama odgovornog istraživanja ispravno i da mu treba obratiti pažnju.

Nakon pomnog čitanja djela *Aḥkām al-Qurʾān* i proučavanja metodologije koju je koristio autor, moglo bi se reći da je Al-Ğaṣṣāṣova

²⁶ Vidjeti: Al-Našami, *Al-Imām Aḥmad ibn ʿAlī al-Rāzī.*, str. 58.

²⁷ Vidjeti: Adam Matz, *Al-Ḥaḍāra al-islāmiyya fī al-qarn al-rābi ʿ al-ḥigri*, I, str. 371.

stroga privrženost hanefijskome mezhebu, uz neosporan doprinos ovome mezhebu udjelom koji je doprinio njegovom sistematizovanju, podržavajući ga dokazima i argumentima, imala i negativnih posljedica, kao što su:

- a) napad na one koji se nisu slagali s ovim mezheбом, posebno na Al-Šāfi'īya,
- b) proizvoljnost u komentarisanju nekih tekstova.

a) Al-Ğaṣṣāṣov napad na one koji se nisu slagali s hanefijskim mezheбом

Na više mjesta u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* može se primijetiti da Al-Ğaṣṣāṣ nije bio obazriv na riječima kad je polemisao s nekim istaknutim učenjacima koji su se u stavovima razilazili s hanefijskim mezheбом. Oštro ih je kritikovao izražavajući se riječima koje su im ugrožavale značaj i status učenjaka. To se, zapravo, smatra jednom od najvećih manjkavosti i najtežih zamjerki njegovovoj metodologiji u tefsiru.

Među učenjake prema kojima je bio veoma oštar spada Ismā'īl ibn Ishāq al-Mālikī (umro 282/895.), znameniti učenjak malikijskog mezheba u Basri i autor tefsirskog djela *Aḥkām al-Qur'ān*. Al-Ğaṣṣāṣ ga je na brojnim mjestima provjeravao i s njim polemisao o brojnim pitanjima oko kojih se razilazio s hanefijskim mezheбом.²⁸ Provjeravanje i polemika s njim zapremaју stranice i stranice Al-Ğaṣṣāṣovog tefsira. Polemika je ponekad toliko napeta da se jasno ogleda u oštrim kvalifikacijama Ismā'īlovih stavova, neprimjerenim riječima, kao kad kaže da je "njegova tvrdnja dokaz poremećenosti, pokazatelj iskvarenosti", da je to "tvrdnja čovjeka koji nije siguran u ono šta govori, niti je u stanju predvidjeti posljedice onoga šta izriče", da je to "prazan govor bez ikakvog značenja", da je "insinuacija koja nema veze ni s kakvim smislom" ili sličnim kvalifikacijama.²⁹

Vjerovatno su razlozi koji su Al-Ğaṣṣāṣa tjerali da se ovako ophodi prema Ismā'īlu al-Mālikiju bili što je Ismā'īl pobijao hanefijsko naučavanje oko nekih pitanja, pokazujući ponekad preoštari ton, pa je to kod Al-Ğaṣṣāṣa izazivalo ljutnju prilikom pružanja odgovora.

Povremena oštra polemika, ipak, Al-Ğaṣṣāṣa nije sprečavala da prema njemu u drugoj prilici bude korektan i da ga brani kad ocijeni da

²⁸ Vidjeti: Drugi poglavlje drugog dijela disertacije, podnaslov *Djela iz fikhskog tefsira*.

²⁹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 494., 511-513.; III, str. 234. i druga mjesta.

ga neko neosnovano napada.³⁰ Treba pretpostaviti da ovaj pravični gest i odbrana može donekle ublažiti oštrinu i zajedljivost riječi koje je Al-Ġaṣṣāš uputio Ismā'ilu prilikom polemisanja.

Kad se radi o predvodniku malikijskog mezheba, Māliku ibn Anasu, Al-Ġaṣṣāš je u načelu obazrivo polemisao s njegovim stavovima. Oštar je bio samo u jednoj prilici, u komentaru riječi Uzvišenoga: *Žene vaše su njive vaše, i vi njivama vašim prilazite kako hoćete* (Al-Baqara, 223.), u kojem ima izvjesne diskreditacije.³¹ Svakako bi bilo uputnije da nije komentarisao taj Mālikov stav, koji su, zbog odbojnosti pitanja o kojem je riječ, opovrgavali i svi Mālikovi saradnici, pogotovo zato što su oni pozvani da govore o svome mezhebu i svome predvodniku.

Kad je riječ o Al-Ġaṣṣāšovom postupanju prema Al-Šāfi'iju, ono je raznoliko. U nekim prilikama Al-Ġaṣṣāš je odmjerjen i u podužim polemikama obazriv prema ovome velikom učenjaku, *želeći mu Allahovu milost* ili da *je Allah s njim zadovoljan*,³² a drugi put je, što je mnogo učestalije, oštar. Polemiše s njim odbacujući ga, čime izlazi iz okvira korektnosti i odmjerenosti svojstvene dijalogu učenjaka, jer ga opisuje riječima koje mu ugrožavaju naučnički ugled, kvalifikacijama kakvim ne bi trebalo opisivati velikog učenjaka, za kojeg su se islamski autoriteti konsenzusom složili da je mudžtehid, predvodnik mezheba, kao što su se složili i oko njegove vrijednosti i pouzdanosti. Navest ćemo nekoliko primjera Al-Ġaṣṣāšovih oštrih kvalifikacija na štetu Al-Šāfi'ija.

³⁰ Tako je postupio u *Al-Aḥkamu* (II, str. 201-202.) kad raspravlja o robinji koja se može udati kao slobodna žena, gje navodi Ismā'ilovo neslaganje s hanefijskim mezheбом, da bi s njim polemisao i pružio odgovor. No, on tokom polemisanja spominje i šta Dāwūd al-Isfahānī kaže za Ismā'ila, riječima koje ga klevetaju i ugrožavaju mu naučnički ugled. Al-Ġaṣṣāš na to reaguje riječima: "U vezi s pričom toga Dāwūda o Ismā'ilu i njegovim slabostima, treba reći da je on nepouzdan, da mu priča nije uvjerljiva, pogotovo zato što ga je Ismā'il otjerao iz Bagdada, pa ga sada zasipa optužbama."

³¹ Al-Ġaṣṣāš se u komentaru ovog ajeta osvrnuo na pitanje općenje sa ženom u stražnjicu. Nakon što je izložio predaje od prethodnika koje to zabranjuju, veli: "Za Mālika je poznato da to (prodiranje ženi u stražnjicu) dozvoljava, iako to njegovi učenici ne prenose, zbog toga što je to ružno i odvratno. Međutim, takav Mālikov stav je isuviše poznat da bi se mogao opovrgnuti time što to njegovi učenici negiraju." Nakon toga navodi kazivanje jednog čovjeka koji se zatekao kod Mālika kad je bio upitan o općenju u stražnjicu, na šta je odgovorio: "Evo, maloprije sam se i ja zbog toga okupao!" (vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 426-427.).

³² Uz Al-Šāfi'ijevo ime se izgovaraju eulogije: *Allah mu se smilovao*, ili: *Neka je Allahova zadovoljan s njim*, što je rijetkost u njegovom djelu (vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 135., 284. gdje mu želi Allahovu milost; I, str. 133. gdje moli za njega Allahovo zadovoljstvo)..

Prvi primjer. U komentaru riječi Uzvišenoga: *i dozvoljavaju vam se jela onih kojima je data Knjiga* (Al-Mā'ida, 5.) razmatrao je pitanje mesa životinja zaklanih od strane onih koji su prigrlili neku nebesku vjeru mimo islama. Nakon što je naveo razilaženje mezheba o tome i stavove vodećih fakiha, dao se na kritikovanje Al-Šāfi'ijevog mezheba rekavši: "Ne znamo nikoga od učenjaka iz prvih (*al-salaf*) ili kasnijih generacija (*al-halaf*) da su na to gledali kao Al-Šāfi'ī. Njegova tvrdnja je u tome usamljena. On njome poriče stavove svih učenjaka."³³ Ova kvalifikacija je odista oštra. Čini se da odiše duhom negiranja Al-Šāfi'ija kao učenjaka čiji su stavovi relevantni.

Drugi primjer je iz komentara ajeta o abdestu (Al-Mā'ida, 6.), u kojem razmatra redoslijed radnji u sklopu abdesta, navodeći stavove fakiha i najistaknutijih poznavalaca raširenih mezheba. Nakon što je naveo stav Al-Šāfi'ija, kaže: "Ovo je jedna od izjava s kojima Al-Šāfi'ī odstupa od konsenzusa prethodnika i fakiha",³⁴ što se doima kao da je Al-Šāfi'ī u Al-Ğaššāšovim očima bio neko čije mišljenje ništa ne znači, kao da se konsenzus može postići i bez usaglašavanja s njegovim stavom.

Treći primjer je iz komentara ajeta o ženama zabranjenim za brak (Al-Nisā', 66.), u kojem se osvrće na pitanje oko kojeg je bilo dosta neslaganja između hanefija i šafi'ija, a tiče se propisa o onome ko je imao spolni snošaj s nekom ženom i pitanja da li je njemu dozvoljeno oženiti se sa kćerkom te iste žene. U vezi s tim navodi raspravu koja je tekla između Al-Šāfi'ija i drugih učenjaka. Al-Šāfi'ijeve stavove komentariše neodmjenim riječima i oštrim kvalifikacijama kakve ne bi smio izreći za učenjaka oko čijeg predvodništva postoji konsenzus, svejedno što se s njim u tome ne slaže. S obzirom na dužinu polemike koja zauzima pet gusto pisanih stranica Al-Ğaššāšovog tefsira,³⁵ mi ćemo se zadovoljiti samo onim mjestima na kojim Al-Ğaššāš Al-Šāfi'ija opisuje neodmjenim riječima i oštrim kvalifikacijama.

Al-Ğaššāš osvrst započinje uvodom u kojem ima klevete na štetu Al-Šāfi'ija kad kaže: "Al-Šāfi'ī ističe da je između njega i nekih učenjaka tekla rasprava. Ko raspravu malo bolje osmotri, naći će nešto neobično."³⁶ Nakon toga započinje polemiku s nekim dijelovima Al-Šāfi'ijeve rasprave: "Jasno je da je ono što kaže Al-Šāfi'ī, kao i pitanje koje mu je čovjek postavio, prazna priča koja nema nikakvo

³³ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 406.

³⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 451.

³⁵ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 147-151.

³⁶ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 147.

značenje vezano za prosudbu o onom šta je pitao."³⁷ Zatim polemiku nastavlja tako što opisuje Al-Šāfi'ijev odgovor na prigovor protivnika: "Nisam mogao zamisliti da neko ko se upušta u raspravu s protivnikom i toliko se razmeće dokazima utočište nalazi u tome, unatoč prigluposti onog koji postavlja pitanje."³⁸

Al-Ğaṣṣās nakon toga opisuje Al-Šāfi'ijevog protivnika: "Jasno se pokazuje duhovno sljepilo onoga ko pita po tome što se miri sa svim što Al-Šāfi'ī tvrdi, bez toga da od njega traži argumente. Tu se može raditi o tome da je protivnik prost čovjek koji slabo zna islamsko pravo. Redovno se potvrđuje dvoje: *prvo*, to je nepoznavanje onog o čemu raspravlja, mirenje s onim sa čime se ne treba miriti, traženje od protivnika da ustanovi razliku tamo gdje se ona ne može usporedbom ustanoviti te pristanak da prijeđe na protivnikovo naučavanje uprkos drugačijim tvrdnjama učenjaka iz vlastitog mezheba; *drugo*, to je pomanjkanje razboritosti. Ovo po tome što protivnik pomišlja da bi učenjaci iz njegovog mezheba, da su čuli nešto takvo, odustali od svoje tvrdnje. Zato je o onom o čemu ne zna svu istinu protivnik prosudio proizvoljno."

Ono što Al-Ğaṣṣās ovdje navodi u opisu Al-Šāfi'ijevog protivnika iz rasprave jeste postepeni uvod u napad na Al-Šāfi'ija, što se jasno očituje kad kaže: "Al-Šāfi'ijevo zadovoljstvo iz te rasprave i pozivanja na svoj mezheb dokazuje da su on i protivnik bili izjednačeni u raspravi. Da nije tako, odnosno da je protivnik bio početnik, neupućen i prost čovjek, ne bi raspravu s njim isticao u knjizi, a ako se s početnicima raspravlja o zbivanjima koja se tiču naših učenjaka, pred njima bi bile sakrivene slabosti u diskusiji, pa i slabosti onoga koji pita i onoga kome je pitanje postavljeno."³⁹

U zaključku Al-Ğaṣṣās objašnjava razlog zbog kojeg navodi ovu raspravu i komentariše Al-Šāfi'ijeve tvrdnje. U vezi s tim kaže: "Ne ističem ovo zato što u nečemu takvom može biti sumnje za onoga ko je sposoban išta uočiti, već da iznesem domete znanja kod protivnika učenjacima našeg mezheba kao i njihovo mjesto na planu razmatranja?!"⁴⁰

³⁷ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 148.

³⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 149.

³⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 151.

⁴⁰ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 151.

Osvrt na Al-Ğaṣṣāṣove napade na one koji se nisu slagali s hanefijskim mezheбом

Iz navedenih primjera jasno se vidi da Al-Ğaṣṣāṣ načelno nije birao riječi kad je raspravljao s onima s kojima se ne slaže, a pogotovo ne s Al-Šāfi'ijem. Uistinu mu to nije dolikovalo prema znamenitim učenjacima, naročito ne takvo postupanje prema Al-Šāfi'iju. Bolje bi mu, dakako, bilo da se ugledao na prethodnike i njihovu visoku etiku u raspravljanju o pitanjima oko kojih su se razilazili.

Ako pogledamo životopise četverice imama i drugih velikana, naći ćemo se pred lijepim primjerima odmjerеноg postupanja, jer su prethodnici, kad su raspravljali o naučnim pitanjima, nastojali očuvati međusobno poštovanje i bratske odnose. S različitim viđenjima napredovalo je i svjesno čuvanje prijateljstva i međusobnog uvažavanja, jer je svaki pojedinac razumijevao da i stav svakoga drugog zasluđuje pažnju. Te blistave slike i primjeri iz života velikana govore o metodologiji prethodnika u istraživanju naučnih pitanja, potkrjepljivanjem dokaza dokazom, bez ljutnje u izjavama i manjkavosti u izražavanju, uz svjesno izbjegavanje svađe, prepirke, potvaranja neznanjem, iskvarenošću, izmišljanjem, zalutalošću. Ovo sve zato što su znali važnost nauke i pitanja koja se istražuju, svjesni da za sobom ne smiju ostavljati razdor i razilaženje, niti bespotrebnu polemiku i kritikovanje.⁴¹

Privrženost istini i spremnost na njenu odbranu su, dakako, pohvalna svojstva koja su krasila prvenstveno vjerovjesnike. Na njih su se u tome ugledali veliki ljudi nastojeći da pomognu vjeru, da pronesu bajrak pravde zalažući sebe i sve što im je dragocjeno kako bi uspostavili istinu i podigli njena načela i principe. Ako istina stoji nasuprot neistini, a čista vjera nasuprot nevjerovanju i zabludama, tada nema mjesta ravnodušju i oklijevanju da se pomognu istina i njeni pobornici, jer to nije nešto sporedno oko čega može biti razilaženja. Kad se, pak, radi o stvarima oko kojih može biti razilaženja, budući da nema apodiktčkih dokaza koji bi to otklonili, situacija je drugačija. Iz takvih situacija razumijevamo da ih je uzvišena Allahova mudrost tako predodredila da bi mudžtehidi, uvijek i svugdje, istraživačkim samoprijegorom iznalazili odgovarajuća rješenja zasnovana na istini i njenim principima koji štite čovjeka pred nadolazećim životnim problemima.

⁴¹ 'Abd al-Fattāḥ Abū Ġudda, *Namādiğ min rasā'il a'imma al-salaf wa adabihim al-`ilmi*, str. 6.

Muḥammad Abū Zahra u vezi s tim kaže: "Razilaženje koje se pojavi među prvacima i učenjacima u redovima muslimana ne pojavljuje se u stvarima same vjere, niti u srži islamskog zakonodavstva, već je to razilaženje u razumijevanju nekih općenitih tekstova i primjene njihove cjeline na dijelove. Svi koji se međusobno razilaze ne samo da jednako tekstove Kur'ana i sunneta smatraju neprikosnovenim, već i slijeđenje islama većini ne dopušta da se mimođu s tvrdnjama ashaba, jer su oni bili svjedoci spuštanja Objave i domašaj poslanstva. Vjerovjesnikovu (s.a.v.s.) nauku su prihvatili od Vjerovjesnika i prenijeli je kasnijim generacijama. To je razilaženje koje ne zahvata u osnove, već se tiče sporednih pitanja o kojima nema apodiktičkog dokaza koji sprečava razilaženje. Različite tvrdnje ashaba u odnosu na islamsko zakonodavstvo slične primjeru grana na stablu koje se šire i razgranavaju, a korijen iz kojeg rastu im je jedan i hrani sve grane. Takvo razilaženje je otvorilo mnoge vidike s kojih se krenulo u razvoj islamskih nauka, istraživačkim samoprijegom, oslobađajući se krutosti, što je oplodilo bogatu ostavštinu pravnih studija, za koje nećemo pretjerati ako kažemo da je najbogatija pravna literatura u ljudskoj historiji."⁴²

Abū Zahra dalje kaže: "Razilaženje u traženju istine vođeno iskrenom namjerom ne prijeti jedinstvu, već brusi razum i razumijevanje, podstiče na istraživanje, omekšava krutosti, otvara vrata komentara i dodatnih saznanja i vodi ka jasnoj istini onoga ko pitanje proučava sa svih stajališta."⁴³

Otuda je Al-Ġaṣṣāš trebao iznaći mogućnosti i načina da ne bude oštar prema onima koji se s njim razilaze u načinu posmatranja, pogotovo što se radilo o parcijalnim pitanjima te što su oni koji se s njim nisu slagali bili oličenje najviših vrijednosti, morala, čestitosti i ispravnosti. Da se u tome pridržavao metodologije svog predvodnika Abū Ḥanife, poznatog po korektnom polemisanju s onima koji se s njim ne slažu, po tome kako nije u pitanje dovodio njihove vrijednosti, već ih uvijek poštovao,⁴⁴ bilo bi po Al-Ġaṣṣāša i prihvatanje njegovog tefsira bolje od pristrasnosti, koju mu spočitavaju neki pisci i istraživači,⁴⁵ zbog koje će ga stići obimna kritika kojoj su ga izložili neki kasniji učenjaci

⁴² Vidjeti: Muḥammad Abū Zahra, *Tārīḥ al-madāhib al-islāmiyya*, II, str. 78-79.

⁴³ Ibid., II, str. 26.

⁴⁴ Vidjeti: 'Abd al-Fattāḥ Abū Ġudda, op. cit. str. 22-28., gdje se prenosi pismo Abū Ḥanife 'Uṭmānu al-Battīju u kojem mu odgovara na neka pitanja oko kojih se nisu slagali. To pismo svjedoči o Abū Ḥanifinom korektnom ophođenju prema nekom ko se s njim ne slaže.

⁴⁵ Vidjeti: Dr. Al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, II, str. 440.

šafi'ijskog mezheba⁴⁶ reagujući na ono što je Al-Ğaššās rekao na štetu Al-Šafi'ija oštro, kvalifikacijama istovjetnim onima koje je on izrekao na štetu velikoga učenjaka. Da se Al-Ğaššās odmjereno odnosio prema Al-Šafi'iju, na način kako se vodi principijelan dijalog, bilo bi korisnije i po njega i po one koji su nakon njega stizali.

Zaista je lijepo sresti se s onim što je kasniji hanefijski učenjak, erudit Al-Tahānawī,⁴⁷ u djelu *Qawā'id fī 'ulūm al-ḥadīṭ*, rekao opisujući Al-Šafi'ija kad je govorio o jednom prenosiocu na kojeg se poziva neki pouzdani prenosilac, ne navodeći o prethodnome mnogo podataka, naglasivši da se prenosilac smatra pouzdanim, tako što je rekao: "Tako su nesumnjivo pouzdani svi oni od kojih preuzima veliki predvodnik, suveren fakiha, prvak muhaddisa, jedan od najboljih znalaca šeriatskopравnih nauka, Muḥammad ibn Idris al-Šafi'ī, kurejševički učenjak."⁴⁸ Treba obratiti pažnju tome lijepom odnosu prema Al-Šafi'iju iako je Al-Tahanawi bio fakih hanefijskog mezheba, koji se sa Al-Šafi'ijem u svome enciklopedijskom djelu *I'lā' al-sunan* nije složio u tumačenju više stotina pitanja. Ovaj djelotvorni duh tolerancije i takvo uzorno ponašanje, unatoč brojnim razlikama, trebao bi biti uzor muslimanima, ma kako brojni im bili mezhebi i ishodišta pitanja oko kojih se mogu pojaviti razmimoilaženja.

b) Proizvoljnost u komentarisanju nekih tekstova

Jedna od negativnih pojava, koja je nastala kao rezultat Al-Ğaššāsove neograničene privrženosti hanefijskom mezhebu, jeste proizvoljnost prilikom komentarisanja nekih tekstova, samo da ih učini prikladnim da potvrde njegov stav, ili da ih učini neprikladnim da potkrijepe stav onih s kojima se ne slaže. Ko pročita njegovo djelo *Aḥkām al-Qur'ān*, na više mjesta će naići na takav postupak. Slijedi nekoliko takvih primjera.

⁴⁶ Kao npr. Al-Kiyā al-Harrāsī, autor djela *Aḥkām al-Qur'ān*, o čemu će više riječi biti u slijedećem poglavlju.

⁴⁷ Zafar Aḥmad ibn Laṭīf al-'Uṭmānī al-Tahānawī (1310/1892-1394/1974.) - znameniti učenjak iz Indije. Istakao se u tefsirskim, hadiskim, fikhskim i usulskim naukama. Autor je brojnih djela, a najpoznatije je: *I'lā' al-sunan*. Sastoji se iz 18 tomova. Pisao ga je oko 20 godina. U njemu je sabrao hadise kojima su potkrepljivani fikhski propisi, tako što ih razlaže na pouzdane i slabe. Djelu je napisao dva predgovora: jedan iz područja usula, a drugi iz teorije hadiske nauke. Drugi je poznat pod isticanim naslovom *Qawā'id fī 'ulūm al-ḥadīṭ*. Tako se djelo *I'lā' al-sunan* pojavljuje u 20 tomova. Više o životopisu Al-Tahānawija vidjeti: *Predgovor* kritičkom izdanju djela *Qawā'id fī 'ulūm al-ḥadīṭ*, koji je napisao 'Abd al-Fattāḥ Abū Ğadda, str. 7-10.

⁴⁸ Vidjeti: *Qawā'id fī 'ulūm al-ḥadīṭ*, str. 221.

Prvi primjer. Donosi ono što sadrži komentar riječi Uzvišenoga: *Pitaju te o vinu i kocki. Reci: Oni donose veliku štetu, a i neku korist ljudima, samo je šteta od njih veća nego korist* (Al-Baqara, 219.), u sklopu kojeg razmatra pitanje koja pića obuhvata naziv *vino* (*ḥamr*), gdje kaže: "Postoji neslaganje oko toga šta od pića obuhvata naziv *vino*. Velika većina fakiha (*al-ḡumhūr al-ʿaẓam min al-fuqahāʾ*) smatra da naziv *vino* u biti označava ukislu groždanu širu. Dotle, grupa iz Medine te Mālik i Al-Šāfiʿi tvrde da pića čija velika količina opija jesu vino." Nakon toga Al-Ġaṣṣāš nastoji dokazati ispravnost prvog stava na način u kojem ima proizvoljnosti i natezanja.⁴⁹ Treba odmah primijetiti da ne spominje ničije ime iz grupe onih koje podrazumijeva pod nazivom "velika većina fakiha", kako uglavnom postupa kad se upušta u pitanja razmimoilaženja. S obzirom na to da je iz naziva "velika većina fakiha" izuzeo grupu iz Medine te Mālika i Al-Šāfiʿija, po tome što se oni s tim ne slažu, ostaje pitanje kako ostali mogu biti nazvani "većina fakiha" ako među njima nisu Mālik, Al-Šāfiʿi i grupa iz Medine (možda je pod tom grupom podrazumijevao sedam medinskih fakiha ili neke od njih!?) pogotovo ako znamo da Al-Ġaṣṣāš hanbelijsko naučavanje nije uvažavao kao poseban mezheb, čiji je stav relevantan u spornim pitanjima.

Ovo treba sučeliti s onim šta donosi jedan vjerodostojan hadis u kojem Vjerovjesnik (s.a.v.s.) kaže: "Sve što opija je vino, a svako vino je zabranjeno."⁵⁰ To je jasan hadis koji znakovito izražava poruku o onom šta se želi reći, a to je da "sve čija velika ili mala količina opija jeste vino koje je Uzvišeni Allah zabranio tekstom iz Objave." Al-Ġaṣṣāš je pokušao protumačiti ovaj hadis tako da ga prikaže neprikladnim za potkrjepljivanje onima koji se s njim ne slažu, oslanjajući se na pitanje stvarnog značenja i metafore (*al-haqīqa wa al-maḡāz*). Čitalac će primijetiti da je ovdje natezao tumačenje teksta koji ima jasnu poruku, zaključujući na kraju da je vino "ono što omamljuje razum, a mala količina *nebiza* (ukiseljene datule) razum ne omamljuje(!?)." Ono što omamljuje razum, to ga zastire, a to svojstvo - po onom kako tvrdi Al-Ġaṣṣāš - nema mala količina (čak ni) pića čija velika količina opija(!?).⁵¹

Kad bismo Al-Ġaṣṣāšu dali za pravo ono što tvrdi u vezi s ovim pitanjem, to bi imalo opasne posljedice, posebno u naše vrijeme u kojem

⁴⁹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 393-394.

⁵⁰ Prenosi Muslim, *Al-Šaḥīḥ*, Kitāb: *Al-Aṣṛiba*, Bāb: *Bayān ann kull muskir ḥamr wa kull ḥamr ḥarām*, br. 2003. Navode ga i autori *Al-Sunana*, kao i Aḥmad u *Al-Musnadu*. Hadis se pojavljuje s ukupno dvadesetak različitih predajnih lanaca (vidjeti: *Mawsūʿa al-ḥadiṯ al-šarīf*, kompjuterski program, *Šaḥr*, prvo izdanje).

⁵¹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 396-398.

ima mnoštvo vrsta različitih pića, čija manja količina možda i ne opija, kao što je npr. pivo ili brojne vrste vina, ali su nesumnjivo zabranjena zbog toga što u sebi sadrže alkohol koji opija, a sve što opija je istovjetno vinu.

Drugi primjer. Sastoji se iz onoga što je rekao u komentaru riječi Uzvišenoga: *od tada postite do noći* (Al-Baqara, 187.), gdje je nastojao očiglednim dotezanjem ajet prilagoditi tako da znači da onaj ko je zapostio dobrovoljni post, mora post i ispuniti. Na to je potrošio stranice i stranice tefsira, a mi na njemu nećemo dalje insistirati zbog njegove dužine i svjesnog nastojanja da nepotrebno ne duljimo.⁵²

Treći primjer. Sastoji se iz komentara časnog ajeta: *A kada pustite žene i one ispune njima propisano vrijeme za čekanje, ne smetajte im da se ponovo udaju za svoje muževe, kada se slože da lijepo žive* (Al-Baqara, 232.) u kojem je sasvim proizvoljno, na više načina, pokušao ovim ajetom dokazati da žena sama, bez staratelja (*al-waliyy*) i njegove dozvole, može sklopiti bračni ugovor.

Zbog važnosti ovog pitanja, a cijeneći da je veoma delikatno i da se tiče svake muslimanske porodice, navest ćemo ono najbitnije što je Al-Ğaššās rekao u komentaru.

Komentar je započeo obrazlaganjem jezičkog značenja riječi *smetati* (‘*aḍal ya ‘ḍul*’) naglašavajući da je približno značenju glagola *braniti* (*mana ‘yamna’*) ili *blokirati* (*ḍayyaq yuḍayyiq*). Tako riječi Uzvišenoga: *ne smetajte im*, znače: "ne branite im", ili: "ne blokirajte ih u udaji."

Nakon toga Al-Ğaššās kaže: "Ovaj ajet s više aspekata dokazuje da je brak dozvoljen kad ga žena zaključi sama, bez staratelja i njegovog dopuštenja. Jedan aspekt je pravo žene na sklapanje braka neuvjetovano dopuštanjem staratelja, a drugi zabrana staratelju da joj smeta ako se dvije strane iz ugovora slože."⁵³

Ovdje nije teško primijetiti da Al-Ğaššās, neuobičajeno za njega kad podrobno razmatra fikhske propise izvedene iz kur'anskoga teksta, nije duljio prilikom obrazlaganja poruka ovog ajeta u prilog svojoj tvrdnji, već ga vidimo kako žurno zasniva odgovore pretpostavljenim prigovorima, za koje bismo rekli da su opravdani i logični. Čitaocu nije teško primijetiti da odgovori na prigovore nisu snažni i uvjerljivi na očekivanom nivou, koji se mogao pretpostaviti prilikom stjecanja uvida u pretpostavljene prigovore.

⁵² Vidjeti: *Aḥkām al-Qur’ān*, I, str. 283-290.

⁵³ *Aḥkām al-Qur’ān*, I, str. 483-484.

Slijedi nekoliko izvoda iz onoga što je Al-Ğaṣṣāš rekao: "Ako bi neko rekao: 'Kad staratelj ne bi bio ovlašten da joj zabrani da se uda, ne bi mu to bilo zabranjeno, jer tuđincu koji nema ništa sa starateljstvom to se ne zabranjuje', mi mu odgovaramo: 'To je pogrešno, jer ometanje nije stvarna zapreka da se ima pravo na ono što se ometa, pa kako se onda može utvrditi pravo na zabranu? Staratelju je moguće da joj sprečava izlazak i prepisku radi sklapanja ugovora. Moguće je da se pridržavanje zabrane ispoljava u vidu ometanja, jer je ona u većini slučajeva u rukama staratelja i tako joj on može braniti'. Ako bi neko rekao: 'Allah, neka je slavljen, staratelju zabranjuje ometanje u sklapanju braka, *kad se dvoje slože da lijepo žive*, to bi moglo značiti da neće *lijepo živjeti* ako ona brak sklopi bez staratelja', mi mu odgovaramo: 'Znali smo da *lijep život*, kako god se ostvario, nije uvjetovan ugovorom staratelja zato što se u tekstu ajeta spominje dopuštenje da ona sklopi brak kao i starateljevo pridržavanje mogućnosti da joj to ometa. Ne bi bilo moguće da se govori o *lijepom životu* kad njoj ne bi bilo dozvoljeno sklapanje ugovora, jer bi time bio negiran afirmativan iskaz ajeta. To ne bi bilo moguće osim putem derogiranja, a poznato je da je nemoguća istovremenost derogirajućega i derogiranog u istom iskazu, jer derogiranje nije moguće drukčije osim nakon zaživljavanja nekog propisa, tj. nakon što bude omogućeno da se postupa po tom propisu. Tako se potvrđuje da je *lijep život* uslovljen time *što se dvoje slože*, a ne starateljem!? Osim toga, (prijedlog) *bi (bi al-ma 'rūf)* asocira i na drugo što *život* čini *lijepim*, a može se odnosti i na visinu mehra, da mehr bude dostojan žene, a ne manjkav. Zato je Abū Ḥanīfa rekao: 'Ako se zakinulo na mehru dostojnom žene, staratelji ih mogu razdvojiti.' Slične ovom ajetu, kad se radi o sklapanju braka bez staratelja, jesu riječi Uzvišenoga: *A ako je opet pusti, ona mu se ne može vratiti što se neće za drugog muža udati. Pa ako je ovaj pusti, onda njima dvoma nije grijeh da se jedno drugom vrate* (Al-Baqara, 230.), koje sadrže značenje s dvaju aspekata koje smo spomenuli: jedan je pravo žene na sklapanje braka, u riječima Uzvišenoga: *što se neće za drugog muža udati*, a drugi u riječima: *onda njima dvoma nije grijeh da se jedno drugom vrate*, gdje im se odobrava da se jedno drugom vrate a da se staratelj ne spominje."⁵⁴

Čudno je ovdje to što Al-Ğaṣṣāš, koji smatra da riječ *brak* (*nikāḥ*) u arapskom jeziku znači *sastavljanje* dviju stvari (na drugom mjestu u tefsiru opširno obrazlaže da riječ *nikāḥ* zapravo znači *spolno općenje* koje bračnim ugovorom postaje dozvoljeno),⁵⁵ uprkos tome, on riječ

⁵⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 484.

⁵⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 141-142.

nikāh, spomenutu u riječima Uzvišenoga: *što se neće za drugog muža udati* uzima sa značenjem *bračni ugovor*. Ako se komentatori ne razlikuju oko toga da se ovdje riječju *brak* (*nikāh*) podrazumijeva *spolni snošaj* i *direktni kontakt*, onda prvom mužu nije dozvoljeno oženiti je samo na osnovu samog ugovora, bez spolnog općenja s drugim mužem. To je nešto oko čega su komentatori Kur'ana saglasni.

Nakon toga Al-Ġaṣṣās iznosi poglede fakiha o sklapanju braka bez staratelja. Iz pogleda koje je naveo jasno je da je uvjetovanje braka starateljem i izricanjem njegovog dopuštenja stav većine. Uprkos tome, on prednost daje stavu Abū Ḥanīfe koji kaže da se žena može slobodno udati za sebi ravnog (u društvenom položaju) i preuzeti mehr, da je staratelj ne može spriječiti. Potom većinu sasvim proizvoljno kritikuje: "Oni koji nisu saglasni, stav potkrepljuju hadisom koji preuzimaju od Simāka, a on od Ubayya, brata Ma'qila ibn Yasāra, a on od Ma'qila, u kojem se kaže da je Ma'qilova sestra bila udata za jednog čovjeka koji ju je pustio, pa je poželio da se jedno drugom vrate. Ma'qil je to odbio, pa je objavljen ajet: *i ne smetajte im da se ponovo udaju za svoje muževe*. Ista priča se prenosi i od Al-Ḥasana, da je ajet objavljen u vezi sa istim događajem, te da je Vjerovjesnik (s.a.v.s) pozvao Ma'qila i naredio mu da sestru uda. Ovaj hadis nije pouzdan s obzirom na stavove onih koji ocjenjuju pouzdanost predaje zato što u njegovom predajnom lancu postoji i nepoznat čovjek od kojega ga Simāk preuzima. Al-Ḥasanov hadis je *mursal*, tj. prenesen predajom čiji lanac dopire tek do tabi'ina.⁵⁶

⁵⁶ Proučavajući lanac prenosilaca (*sanad*) ovog hadisa, ustanovili smo da je on *spojen* (*muttaṣiḥ*), što znači da je hadis *vjerodostojan* (*ṣaḥiḥ*). Prenosi ga Al-Buḥārī (*Al-Ṣaḥiḥ*, VIII, str. 154., Kitāb: *Al-Nikāḥ*, Bāb: *Man qāl lā nikāḥ illā bi waliyy*, br. 4482.). Al-Ḥasan al-Baṣrī tvrdi da je hadis čuo od Ma'qila. Al-Buḥārī kaže: "Kazivao nam je Aḥmad ibn Abi 'Amr koji kaže: Kazao mi je moj otac koji kaže: Kazao mi je Ibrāhīm koji prenosi od Al-Ḥasana koji za riječi *ne smetajte im*, kaže: 'Kazivao mi je Ma'qil ibn Yasār da su zbog njega objavljene.' Dalje mi je kazivao: 'Udao sam sestru za jednog čovjeka, pa ju je otpustio. Kad joj je istekao rok čekanja, došao je i opet je zaprosio. Rekao sam mu: 'Oženio sam te, opremio ti kuću, počastio te, a ti si je pustio. Sad si došao da je opet prosiš! Tako mi Allaha, neće moći! Nikad ti se neće vratiti!' Čovjek nije bio loš, a žena je željela vratiti mu se. Allah je objavio ajet: *ne smetajte im*. Pitao sam: 'Allahov Poslaniče, hoću li tako postupiti?' Odgovorio je: 'Udaj je za njega.'" Iz Al-Buḥārījeve predaje je jasno da Al-Ḥasan ističe kako je hadis čuo od Ma'qila tako što veli: "Kazivao mi ja Ma'qil ibn Yasār." Hadis, dakle, nije *mursal*, kao što je tvrdio Al-Ġaṣṣās.

Isti hadis navodi i Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, II, str. 230., Kitāb: *Al-Nikāḥ*, Bāb: *Fī al-'aḍl*, br. 2087.; Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, V, str. 216., Kitāb: *Tafsīr al-Qur'ān*, Bāb: *Wa min sūra al-Baqara*, br. 2981.) u vezi s tim kaže: "Ovaj hadis je *vjerodostojan* (*ḥasan ṣaḥiḥ*). Od Al-Ḥasana je prenesen i drugim putem. U hadisu je poruka da nije dozvoljeno sklapanje braka bez staratelja zato što je Ma'qilova sestra bila ranije udavana. Da se mogla udati

Da je i pouzdan, ne bi poništena bila poruka ajeta da joj je dozvoljeno sklapanje ugovora prije nego što je Ma'qil postupio kako je postupio, pa mu to Allah zabranio dokinuvši mu pravo na ometanje. Vidljivo značenje ajeta propisuje da se supružnici mogu dogovarati, jer je Uzvišeni rekao: *A kada pustite žene i one ispune njima propisano vrijeme za čekanje, ne smetajte im*. Riječi Uzvišenoga: *ne smetajte im* upućene su onome ko ženu otpusti, a ako je to tako, to onda znači njenu smetnju za brak u roku trajanja roka za čekanje, kao što Uzvišeni kaže: *i ne zadržavajte ih da biste im učinili nasilje* (Al-Baqara, 231.). Zato je moguće da su riječi Uzvišenoga: *ne smetajte im* upućene starteljima, muževima i ostalim ljudima. Opći smisao ajeta to tako propisuje. Oni koji nisu saglasni stavove potkrepljuju i onim što se prenosi da je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) rekao: 'Koja god se žena uda bez dopuštenja staratelja, brak joj je ništavan! – *Ayyumā imra'atin nakaḥat bi ḡayr idn waliyyihā fa nikāḥuha bāṭil*'⁵⁷, te: 'Nema valjanog braka bez staratelja! – *Lā nikāḥa illā bi waliyy*!'⁵⁸ te hadisom koji od Vjerovjesnika prenosi Abū Hurayra: 'Ženu ne udaje žena niti žena samu sebe udaje! Ona koja je počinila blud sama se udaje! – *Lā tuzawwiḡ al-mar'a al-mar'a, wa lā tuzawwiḡ al-mar'a nafsaḥā, fa inna al-zāniya hiya allatī tuzawwiḡ nafsaḥā*!'⁵⁹

bez staratelja, udala bi se svojom voljom, bez pristanka Ma'qila ibn Yasāra. Allah se u ovom ajetu obraća starateljima kad kaže: *Ne smetajte im da se ponovo udaju za svoje muževe*. Ajet ima smisao naredbe starateljima da ih udaju uz njihov pristanak." Hadis navodi i Al-Suyūṭi (*Lubāḥ al-nuqūl*, str. 88.).

⁵⁷ Prenosi Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, III, str. 398-399., Kitāb: Al-Nikāḥ, Bāb: *Mā ḡā' lā nikāḥ illā bi waliyy*, br. 1102.). Predaja počinje od 'Āiše, a hadis glasi: "Koja god se žena uda bez dopuštenja staratelja, brak joj je ništavan, brak joj je ništavan, brak joj je ništavan!! Ako muž imadne spolni odnos s njom, kao obeštećenje joj pripada mehr. Ako se razidu, predstavnik vlasti je staratelj onoj koja nema staratelja." Al-Tirmidī nakon toga kaže: "Ovaj hadis je *dobur* (*ḥasan*).". Prenosi ga i Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, II, str. 229., Kitāb: *Al-Nikāḥ*, Bāb: *Fī al-waliyy*, br. 2083.); Ibn Māḡḡa (*Al-Sunan*, I, str. 605., Kitāb: *Al-Nikāḥ*, Bāb: *Lā nikāḥ illā bi waliyy*, br. 1879.); Aḥmad (*Al-Musnad*, pod brojevima: 2184., 23074. i 23236.).

⁵⁸ Prenosi Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, III, str. 398., Kitāb: Al-Nikāḥ, Bāb: *Mā ḡā' lā nikāḥ illā bi waliyy*, br. 1101., od Abū Mūse al-Aš'arija. U njegovoj predaji se kaže: "O istoj temi se, također, prenose predaje od 'Āiše, Ibn 'Abbāsa, Abū Hurayre, 'Umrāna ibn Ḥuṣayna i Anasa"). Prenosi ga i Abū Dāwūd (*Al-Sunan*, II, str. 229., Kitāb: *Al-Nikāḥ*, Bāb: *Fī waliyy*, br. 2085.); Ibn Māḡḡa (*Al-Sunan*, I, str. 605., Kitāb: *Al-Nikāḥ*, Bāb: *Lā nikāḥ illā bi waliyy*, br. 1880-1881). Navodi ga i Aḥmad na brojnim mjestima u svome *Al-Musnadu*.

⁵⁹ Prenosi Ibn Māḡḡa (*Al-Sunan*, I, str. 605-606., Kitāb: *Al-Nikāḥ*, Bāb: *Lā nikāḥ illā bi waliyy*, br. 1882., po predaji od Abū Hurayre).

Dalje Al-Ğaṣṣās veli: "Što se tiče prvog hadisa, on je nepouzdan. U djelu *Šarḥ al-Ṭaḥāwī* obrazložili smo njegove slabosti.⁶⁰ U nekim putevima predaje ovog hadisa stoji: *bi ġayr idn mawālīhā*..⁶¹ Mi ovdje podrazumijevamo robinju koja se svojom voljom udala, bez dopuštenja staratelja. Ni Vjerovjesnikove riječi: 'Nema valjanog braka bez staratelja' ne iskazuju se kao mjesto neslaganja, jer je i kod nas to brak uz pristanak staratelja budući da je žena sama sebi staratelj, kao što je i muškarac sam sebi staratelj, po tome što je staratelj onaj ko ima pravo starateljstva nad onim o kome se stara. Tako i žena ima pravo da se stara sama o sebi i svom ponašanju kako u pogledu materijalnih dobara, tako i u pogledu svoga bračnog života. Kad se radi o hadisu po predaji od Abū Hurayre, u njemu se naglašava odbojnost prema prisustvu žene na skupu za sklapanje bračnog ugovora budući da je skup pozvan da obznanjuje brak, zbog čega se svijet okuplja pa se ne preporučuje prisustvo žene. Neki kažu da su riječi: 'Ona koja je počinila blud sama se udaje', ustvari, Abū Hurayrin dodatak. U drugom hadisu po Abū Harayrinoj predaji kaže se:

⁶⁰ Naprotiv, hadis je pouzdan. O predajnom lancu uz ovaj hadis Al-Tirmidī (*Al-Sunan*, III, str. 399.) kaže: "Ovaj hadis je *autentičan (ḥasan)*. Ovim putem ga od Ibn Ğurayga prenose: Yaḥyā ibn Sa'īd al-Anṣārī, Yaḥyā ibn Ayyūb, Sufyān al-Tawrī i brojni hafizi hadisa." Vjerovatno Al-Ğaṣṣās riječima: "Ovaj hadis je nepouzdan, ima nedostataka koji ugrožavaju njegovu vjerodostojnost", misli na ono što je u vezi s jednim putem prenošenja ovog hadisa zabilježeno. Naime, jedan od prenosilaca hadisa, Al-Zuhri, navodno nije znao za ovaj hadis kad mu je spomenut. Međutim, ta priča ne može u pitanje dovesti njegovu utemeljenost, jer su o tome raspravljali veliki hadiski autoriteti i poznati hafizi hadisa. Ibn Hibbān je u vezi s tim rekao: "Abū Hātim je rekao: 'To je vijest koja može u sumnju dovesti samo nekog ko nije pozvan da sudi o hadisu, da je hadis bez kontinuiteta, da nema utemeljenja u priči koju iznosi Ibn 'Ulayya, prenoseći je od Ibn Ğurayga: 'Sreo sam Al-Zuhrija i to mu napomenuo, a on mi o tome ništa nije znao reći.' To ne može dovesti u pitanje jednu takvu predaju, stoga što, ako hadis prenosi jedan pobožan, vrijedan, pouzdan i precizan znalac hadiskih nauka, pa zaboravi da ga je prenosio, njegova zaboravnost ne može biti dokaz neutemeljenosti predaje."

Također, istaknuti hadiski učenjak imam Al-Ḥākim, kaže: "Ovaj hadis je *vjerodostojan (ṣaḥīḥ)* jer je prenesen putem pouzdanih prenosilaca koji slove za istaknute poznavaoce hadisa (*al-a'imma al-aḍbāt*) tako da mu ne može naškoditi ono što se prenosi od Ibn 'Ulayya koji prenosi od Ibn Ğurayga da je sreo Al-Zuhrija i spomenuo mu taj hadis pa mu nije bio poznat. Moguće je da i pozdan hafiz hadisa vremenom zaboravi ono što je nekada prenosio, a takvo nešto se, doista, desilo nekolicini hafiza hadisa." Poznati stručnjak za hadis i hadiske nauke, hafiz Ibn Ḥağar, u djelu *Fatḥ al-Bārī*, kaže: "Spomenuti hadis su ocijenili kao *vjerodostojan (ṣaḥīḥ)* slijedeći učenjaci: Abū 'Awwāna, Ibn Hibbān i Al-Ḥākim" (više o tome vidjeti: dr. Sa'd al-Marṣafī, *Aḥādīḡ al-wilāya fī al-nikāḥ*, rad objavljen u Zborniku radova Fakulteta islamskih nauka u Tanti, Egipat, 1998/1418., II, str. 1426-1427.).

⁶¹ Ovu predaju smo tražili u brojnim hadiskim djelima (zbirke *Al-Ṣaḥīḥ*, *Al-Sunan*, te Almadov *Al-Musnad*), ali je nigdje nismo pronašli. Kamo sreće da je Al-Ğaṣṣās spomenuo makar jedan put predaje!

'Govorilo se *da je počinila blud* za onu koja se sama udala.' Ovakva formulacija je, prema konsenzusu muslimana, pogrešna budući da udaja svojom voljom ni za jednog muslimana ne može biti blud, jer se pri tome ne spominje spolni snošaj. Ako se radi o tome da se ona svojom voljom udala pa je s mužem imala spolni snošaj, ni tu nema nesporazuma oko toga da to nije bludna radnja, jer onaj ko to smatra nedozvoljenim takav brak tretira relativno ništavnim (*fāsid*), koji ima za posljedicu obavezu isplate mehra, obavezu provođenja iddeta (*al-'idda*) i utvrđivanje pripadnosti potomstva (djece) ukoliko se desio spolni snošaj."⁶²

Osvrt na Al-Ğaššāsov komentar o ovom pitanju

Ono što je Al-Ğaššās iznio u komentaru prethodnog ajeta sadrži primjere nastojanja da opovrgne argumente svojih protivnika (to su ovdje *al-ğumhūr* - većina fakiha) tako što za dokaze kojima protivnici potkrepljuju svoje stavove tvrdi da su nepouzdan, kao što je postupio u priči vezanoj za udaju sestre Ma'qila ibn Yasāra. Mi smo za predaju vezanu uz tu priču pružili dokaz da je pouzdana, da su njenu vjerodostojnost utvrdili Al-Tirmidī i Al-Suyūṭī, a za utvrđivanje njene vjerodostojnosti trebalo bi biti dovoljno to što ju Al-Buḥārī bilježi u svome djelu *Al-Šaḥīḥ*.

Čitalac može primijetiti koliko je Al-Ğaššās uporan u nastojanju da opovrgne valjanost potkrepljivanja protivnika ovim hadisom kad kaže: "Da je i pouzdan, ne bi bila poništena poruka ajeta da joj je dozvoljeno sklapanje ugovora prije nego što je Ma'qil postupio kako je postupio, pa mu to Allah zabranio, naredivši da se odrekne prava na ometanje." Jednako je uporan i u komentaranju drugih hadisa kojim su tvrdnje potkrepljivali protivnici, premda su one sa stanovišta predaje pouzdane, a sa stanovišta značenja jasne. Tako je postupio u komentaru hadisa: "Nema valjanog braka bez staratelja - *Lā nikāḥa illā bi al-waliyy*" kad kaže: "Žena je sama sebi staratelj kao što je i muškarac sam sebi staratelj". Kad bi ovo što tvrdi Al-Ğaššās bilo tačno, kakvog smisla bi onda imalo spominjanje staratelja u ovome časnom hadisu?

Da bismo malo bolje osvijetlili to važno pitanje, navest ćemo šta kaže *al-ğumhūr* (većina islamskih učenjaka) - a to su učenjaci malikijskog, šafi'ijskog i hanbelijskoga mezheba, kao i veliki broj ashaba, tabi'ina i istaknutih fakiha - kad dokazuju da bez staratelja nema valjanog braka.

⁶² *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 486-487.

Ibn Qudāma al-Ḥanbalī, autor djela *Al-Muġnī*, kaže: "Nema valjanog braka bez staratelja. Žena ne može udavati samu sebe niti neku drugu ženu. Ne može ni opunomoćiti nekoga mimo staratelja. Ako nešto od toga uradi, brak joj nije valjan. Ovako se prenosi od 'Umara, 'Alīja, Ibn Mas'ūda, Ibn 'Abbāsa, Abū Hurayre i 'Ā'īše (r.a). Na istom stanovištu su i: Sa'īd ibn al-Musayyab, Al-Ḥasan al-Baṣrī, 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz, Ġābir ibn Zayd, Al-Ṭawrī, Ibn Abī Laylā, Ibn Šubruma, Ibn al-Mubārak, 'Ubaydullāh al-'Anbarī, Ishāq (ibn Rāhawayh) i Abū 'Ubayd.

Al-Ġumhūr su ovo mišljenje potkrepljivali Kur'anom, sunnetom i razumom. Kad se radi o Kur'anu, Uzvišeni kaže: *A kada pustite žene i one ispune njima propisano vrijeme za čekanje, ne smetajte im da se ponovo udaju za svoje muževe* (Al-Baqara, 232.), zatim: *Muškarci vode brigu o ženama* (Al-Nisā', 34.), pa: *Udavajte neudate i ženite neoženjene robove i robinje svoje* (Al-Nūr, 32.), te: *Ne udavajte vjernice za mnogobošce, dok ne postanu vjernici* (Al-Baqara, 221.). Pravi smisao riječi Uzvišenoga: *ne smetajte im* (*fa lā ta'dūlūhunna*) jeste da Uzvišeni Allah zabranjuje starateljima da im smetaju jer, kad bi bilo dozvoljeno da žena sama sklapa bračni ugovor, staratelj ne bi bio *'ādīl* (onaj koji smeta) ukoliko bi odbio da je za nekoga vjenča, jer ona samu sebe može vjenčati (sklopiti vjenčani ugovor). Al-Šāfi'ī ističe: 'Riječi Uzvišenoga *ne smetajte im* najjasniji su dokaz da se podrazumijeva staratelj, a da nije tako, njegovo ometanje ne bi imalo nikakvog smisla.'⁶³

Al-Ṭabarī u komentaru istog ajeta: *A kada pustite žene i one ispune njima propisano vrijeme za čekanje, ne smetajte im da se ponovo udaju za svoje muževe, kada se slože da lijepo žive* (Al-Baqara, 232.), nakon što navodi predaje prethodnika, kaže: "Za ovaj ajet bi pravo bilo reći: Allah je ove riječi objavio sa smislom da staratelji ne smiju nanositi štetu ženama nad kojima imaju starateljstvo tako što će ih ometati da sklope brak s ranijim muževima ako to one poželev. Moguće je da je ajet objavljen u vezi s Ma'qilom ibn Yasārom i pitanjem njegove sestre ili u vezi s Ġābirom ibn 'Abdillāhom i pitanjem njegove amidžične. Međutim, kako god bilo, smisao ajeta je ono što smo već rekli."

Nakon toga, Al-Ṭabarī dodaje: "U ovom ajetu je jasan dokaz ispravnosti tvrdnje onoga ko kaže: 'Nema valjanog braka bez staratelja iz rodbine', po tome što je Uzvišeni Allah svojim riječima staratelju zabranio ometanje žene ako poželi sklopiti brak. Kad bi ženi bilo dopušteno da samu sebe udaje, bez staratelja, ili kad bi ona mogla ovlastiti koga želi da je uda, zabrana staratelju ne bi imala odgovarajućeg

⁶³ Vidjeti: Ibn Qudāma al-Ḥanbalī, *Al-Muġnī*, III, str. 147., VI, str. 450.

smisla, jer ne bi bilo potrebe da mu se zabranjuje da joj smeta kad bi se ona mogla udati po svojoj volji kad poželi, ili posredstvom opunomoćenika kojeg je ovlastila da je uda. Ona tu ne bi imala smetnje ni od koga. Bilo bi joj, dakle, zabranjeno da samu sebe smeta. Iz toga proističe ispravnost tvrdnje da staratelj prilikom udaje ima pravo (posredovanja), bez čijeg ispunjenja bračni ugovor nije ispravan. To je smisao onoga što Allah naređuje staratelju u vezi s njenom udajom ako je zaprosi prosilac, a ona to prihvati. Starateljevo prihvatanje je dozvoljeno ako se žena udaje za svoju priliku; Allah (dž.š.) zabranjuje suprotno, tj. da je staratelj ometa od udaje ako je ona saglasna i prosac."⁶⁴

Al-Qarāfi⁶⁵ je u djelu *Al-Furūq*, napravio usporedbu između ženinog sklapanja braka po svojoj volji i njenog postupanja s materijalnim dobrima: "Ženi nije dopušteno da se po svojoj volji udaje, niti da sama sklapa bračne odnose, bilo da je udavana ili djeвица, razborita u raspolaganju svojom imovinom ili ne, časna ili raspusna. Kad se, pak, radi o materijalnim dobrima, postoji razlika između razborite, udavane i drugih. U tim slučajevima ženi je dozvoljeno da samostalno odlučuje o onome što je njeno (materijalno dobro), a starateljima nije dopušteno da im se u tome protive, makar se radilo o njenom ocu. Razlika proističe iz tri gledišta:

1. zbog toga što je sklapanje bračnog ugovora važnije i značajnije te može odgovarati samo ako se povjerava nekom ko je sasvim razborit i može obratiti pažnju na to šta je za nju dobro. Materijalna dobra su manje važna. Treba ih povjeriti vlasniku, jer pravo i jeste da materijalnim dobrima raspolaže vlasnik;

2. zbog toga što je sklapanje bračnog ugovora mnogo važno, jer je to jedini legalan put ka zadovoljavanju strasti na koju se, inače, troše veliki novci. Takvi prohtjevi ženin razum zastiru raznim vidovima težnji pa svojim prohtjevima podređuje svoj život i ovoga i onog svijeta, što je sasvim zaokupi. Zato je potreban staratelj prilikom sklapanja braka, za razliku od slobodnog raspolaganja imetkom gdje on nije potreban;

3. ako u sklopu sklapanja bračnog ugovora nastane neka nevolja, zbog braka zasnovanog na neravnopravnosti, nastat će šteta. Sramota i bruka u tom slučaju idu na teret staratelja. Ako nastane materijalna šteta,

⁶⁴ Vidjeti: Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-buyān*, V, str. 23-27.

⁶⁵ Aḥmad ibn Idris ibn 'Abd al-Raḥmān al-Šanhāgī al-Qarāfi (umro 684/1285.) – veliki autoritet u malikijskom mezhebu. Autor je kapitalnih djela u području fikha i usula, od kojih je najpoznatije *Anwār al-burūq fī anwā' al-furūq* ili skraćeno *Al-Furūq* (širu biografiju vidjeti u *Al-A'lām*, I, str. 95.).

to može ići i na teret žene, jer u tome nema bruke i sramote kakva može proisteći iz sklapanja bračnog ugovora."⁶⁶

Iz prednjih navoda jasno se vidi da islam ovom legislativom nastoji očuvati čast žene, zaštititi njene interese, odbraniti ugled njen i njenih staratelja. Sad možemo zamisliti društvo koje ženu prepušta da se udaje po svom nahođenju, za koga hoće i kad hoće, unatoč postojanju staratelja, kakva sramota i štetna reputacija iz toga može proisteći za njene staratelje ako izabere pokvarenjaka, bezbožnika iskvarenog morala i uvjerenja? Možemo zamisliti kakvu štetu to može nanijeti ženi, njenom životu na ovom svijetu, pripremanju za budući svijet i njenom potomstvu!? Sagledavanje ovih mučnih posljedica koje slijede iz udaje žene po njenom nahođenju otkriva nam, nesumnjivo, mudrost islamskog zakonodavstva.

3. NEOBIČAN STAV PREMA NEKIM ISTAKNUTIM LIČNOSTIMA

Među zamjerke Al-Ğaššāšu spada i njegov stav prema nekim istaknutim ličnostima is historije islama, kao što je, npr., Mu'āwiya ibn Abi Sufyān.⁶⁷ O njemu je govorio na nekoliko mjesta, riječima u kojima ima mržnje i neopravdanog optuživanja. Tako u komentaru časnog ajeta: *oni koji će, ako im damo vlast na zemlji, namaz obavljati i zekat udjeljivati i koji će tražiti da se čine dobra djela, a odvrćati od*

⁶⁶ Al-Qarāfi, *Al-Furūq*, III, str. 136.

⁶⁷ Mu'āwiya ibn Abi Sufyān Šahr ibn Ḥarb ibn Umayya ibn 'Abd Šams ibn Manāf al-Quraši al-Umawī (umro 60/679.) - osnivač omejevićke države u Siriji, istaknuti arapski prvak. Bio je rječit, blag i staložen. Rođen je u Mekki 602. godine. Islam je primio 8/630. godine, prilikom trijumfalnog povratka muslimana iz Medine u Mekku. Bio je obučen u pisanju i matematici. Allahov Poslanik (s.a.v.s.) ga je namjestio kao pisara. Kad je postao vladar, 'Umar ga je postavio za namjesnika u Jordanu. Kad je ocijenio da je odlučan i obrazovan, postavio ga je za namjesnika u Damasku. Za vrijeme svog hilafeta, 'Utmān je pod njegovo nadležstvo stavio cijelu Siriju. Kad je 'Utmān ubijen, Mu'āwiya je pozvan da ga osveti. Za halifinu krv je okrivio 'Alija (r.a.). Krenula su žestoka međusobna razračunavanja. Spor se okončao Mu'āwiynim predvodništvom u Siriji i 'Alijevim u Iraku. Nakon toga je 'Ali ubijen. Njegov sin Al-Hasan je s Mu'awiyom postigao sporazum po kojem je 41/661. godine hilafet predat Mu'āwiyi. Halifa je bio sve do starosti. Vlast je predao sinu Yazīdu. Mu'āwiya prenosi 130 hadisa. Neke navode Al-Buḥārī i Muslim u svojim znamenitim djelima. Jedan je od najvećih osvajača u historiji islama. Osvajanja su mu doprla do Atlantskog okeana. Njegove vojskovođe su osvojile Egipat i Sudan. Prvi je muslimanski vladar koji je preplorio Sredozemno more. Za njegove vladavine su osvojena mnoga grčka ostrva i Dardaneli. S kopna i mora je 48/667. opsjedao Konstantinopol. Mnogobrojne su njegove zasluge. Više o njegovom životopisu: *Al-A 'lām*, VII, str. 261-262 i tu navedeni izvori.

nevaljalih. Allahu se na kraju sve vraća (Al-Ḥaḡḡ, 41.), vidimo ga npr. kako kaže: "Ovo su osobine onih kojima je dozvoljena borba riječima Uzvišenoga: *Dopušta se odbrana onima koje drugi napadnu, zato što im se nasilje čini* (Al-Ḥaḡḡ, 39.), preko riječi: *onima koji su ni krivi ni dužni iz zavičaja svoga prognani* (Al-Ḥaḡḡ, 40.) pa do riječ: *oni koji će, ako im damo vlast na zemlji, namaz obavljati i zekat udjeljivati i koji će tražiti da se čine dobra djela, a odvrćati od nevaljalih*. Ovo su, dakle, osobine *prognanika (al-muhāḡirūn)*, jer su oni ni krivi ni dužni prognani. Allah ih izvještava da im je dao vlast na zemlji, da mogu namaz obavljati, zekat davati i tražiti da se čine dobra djela, a odvrćati od nevaljalih. To su svojstva pravednih halifa, kojima je Allah dao vlast na zemlji, a to su: Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān i 'Alī. U ajetu je jasan dokaz ispravnosti njihovog *predvodništva (imāma)*, po tome što Uzvišeni Allah izvještava da su oni, nakon što im je data vlast na zemlji, izvršavali dužnosti prema Allahu. Data im je vlast na zemlji. Nužno je bilo da budu predvodnici koji izvršavaju Allahove zapovijedi, kloneći se Njegovih zabrana. Među njih ne spada Mu'āwiya, jer ovim riječima Allah opisuje samo prognanike koji su prognani s ognjišta, a Mu'āwiya nije bio prognanik, već je bio na drugoj strani."⁶⁸

U komentaru riječi Uzvišenoga: *Allah obećava da će one među vama koji budu vjerovali i dobra djela činili sigurno namjesnicima na zemlji postaviti* (Al-Nūr, 55.) kaže: "Tu je dokaz istinitosti Vjerovjesnikovog (s.a.v.s.) poslanstva. Opis stavlja težište na zajednicu s njenim prvacima, kako slijedi: *one među vama koji budu vjerovali i dobra djela činili sigurno će namjesnicima na Zemlji postaviti* tako što stav o njima preuzima na osnovu onog što je rečeno o njima. U tome je i dokaz ispravnosti predvodništva četverice halifa, jer ih je Allah učinio namjesnicima na zemlji i dao im vlast, kao što je obećano. Među njih ne spada Mu'āwiya, jer on u to vrijeme nije bio vjernik."⁶⁹

U ovim tvrdnjama ima klevetanja Mu'āwiye (r.a.) i umanjivanja njegovog značaja. Bolje bi Al-Ğaṣṣāšu bilo da se kanio optužbi na njegov račun, da je to prepustio Allahovom (dž.š.) sudu, pogotovo zato što se Mu'āwiya (r.a.) ubraja među ashabe te što je spadao među one koji su zapisivali Objavu (*kuttāb al-Wahy*), s kojima je Vjerovjesnik (s.a.v.s.) bio veoma zadovoljan i lično ga odabrao za vršenje tako važne zadaće. Uz to je akter velikih osvajanja na Istoku i Zapadu, za čijeg vojevanja je s kopna i mora bio opkoljavan Konstantinopol. Njemu pripadaju i mnoge druge zasluge koje se spominju u historijskoj

⁶⁸ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 320-321.

⁶⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str. 425.

literaturi. Zato bi bilo poželjno da se učtivo vladamo kad se nađemo u poziciji da razgovaramo o jednoj takvoj ličnosti budući da su to bila događanja koja su se zbila u prvim decenijama islama. Sve to bismo trebali prepustiti sudu Uzvišenog Allaha, shodno kur'anskom ajetu: *Taj narod je bio i nestao, njega čeka ono što je zaslužio, i vas će čekati ono što ćete zaslužiti. I vi nećete biti pitani za ono što su oni radili* (Al-Baqara, 134.).

Iz Al-Ğaššāsovog izlaganja na nekim mjestima u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* ponekad se čini da se on u jednom načelnom smislu neprijateljski držao prema halifama umejevičke loze, za čije vladavine su se odigravala neka bolna događanja, posebno prema Marwānovoj porodici,⁷⁰ za čijeg vremena se dogodila nevolja s Al-Ḥaġġāgom.⁷¹ Na jednome takvom mjestu, primjerice, nalazimo ga kako kaže: "Među Arapima, pa ni u krugu Marwānove porodice, nije bilo okrutnijega, bezbožnijega i rasmusnijega od 'Abd al-Malika,⁷² a među njegovim namjesnicima nije bilo bezbožnijega, okrutnijega i rasmusnijega od Al-Ḥaġġāga. 'Abd al-Malik je prvi ljudima oduzeo pravo da naređuju dobro a odvrćaju od zla kad se popeo na minber i rekao: "Tako mi Allaha, ja nisam halifa slabić, kao što je bio 'Uṭmān, niti sam halifa

⁷⁰ *Marwānova porodica* podrazumijeva rođake i potomstvo umejevičkog halife Marwāna ibn al-Ḥakama ibn Abi al-'Āša ibn Umayye (umro 65/684.). Više o njegovom životopisu: *Uṣd al-ġāba*, IV, str. 348.; *Al-Isāba*, br. 8.320.; *Al-A 'lām*, VII, str. 207.

⁷¹ Al-Ḥaġġāg ibn Yūsuf ibn al-Ḥakam al-Taqaḥi (40/660-95/713.) - nemilosrdan vojskovođa, rječit krvnik. Rođen i odrastao u Ta'ifu. Preselio se u Siriju, gdje se uključio u policiju 'Abd al-Malika ibn Marwāna i u njoj vršio dužnost, dok mu 'Abd al-Malik nije dao namještenje u vojsci. Naredio mu je da se razračuna s 'Abdullāhom ibn Zubayrom. S velikom vojskom je otišao u Hidžaz, pogubio Ibn Zubayra i raspršio mu sljedbenike. 'Abd al-Malik ga je postavio za namjesnika u Mekki, Medini i Ta'ifu, a kasnije mu priključio i Irak. Premjestio se u Bagdad, gdje je prisvojio veliko blago kojim je vladavinu održao 20 godina. Prema mišljenju većine historičara, bio je veoma okrutan (vidjeti: *Al-A 'lām*, II, str. 168.).

⁷² 'Abd al-Malik ibn Marwān ibn al-Ḥakam al-Umawī al-Quraṣi (26/646-86/705.) - veoma sposoban halifa. U mladosti je u Medini bio dobar fakih, veoma pobožan. Kad je navršio 16 godina, Mu'āwija ga je postavio kao namjesnika u Medini. Nakon očeve smrti, hilafet je prešao na njega. Vladao je pokazujući snagu i moć. Bio je nemilosrdan prema neposlušnicima. Za halifu je prihvaćen od strane cjelokupne muslimanske populacije nakon pogibije Zubayrovih sinova: Muṣ'aba i 'Abdullāha u bici koju su povelj protiv Al-Ḥaġġāga al-Taqaḥija. Za njegove vladavine su s perzijskog i grčkog prevedene knjige na arapski. Pismo je tada sistematizovano dodavanjem dijakritičkih tačaka i vokalnih znakova. On je prvi u historiji islama iskovaio novac i na njemu upisao arapska slova. Al-Ša'bi je za njega rekao: "Svi s kojima sam nešto zajedno učio moji su dužnici (tj. okoristili su se od mene), osim 'Abd al-Malika; pred njim nisam nikad spomenuo hadis ili stih, a da mi ih on ne navede još više" (vidjeti: *Tāriḥ Baġdād*, X, str. 388.; *Al-A 'lām*, IV, str. 165.).

graditelj, kakav je bio Mu‘āwiya. Vi bi htjeli meni naređivati ono što ste i sami zaboravili. Tako mi Allaha, niko mi nakon ovog stajanja ovdje neće narediti dobro, a da ga ne ošinem po šiji.”⁷³

Na drugom mjestu kaže: "Jedan od razloga u kojima su čitaoci i fakihi tražili opravdanja za ratobornost ‘Abd al-Malika i Al-Ḥaḡḡāga, neka su prokleti, jeste ubiranje *glavarine* (*ḡizya*) i od muslimana, što je kasnije bio jedan od razloga propadanja države i prestanka blagostanja.”⁷⁴

4. PRETJERANO DULJENJE U KOMENTARISANJU

U zamjerke i primjedbe Al-Ġaṣṣāsovoj metodologiji u tefsiru može se pribrojati i pretjerano duljenje u analizi fikhskih propisa i pitanja tokom komentarisanja tekstova Allahove (dž.š.) Knjige izlazeći pri tome ponekad daleko izvan područja ku’anskih znanosti i globalnih okvira tefsira, dugo se iscrpljujući fikhskim pitanjima koja s ajetom imaju vrlo hlabavu vezu. Tako, npr., kad komentariše riječi Uzvišenoga: *One koji vjeruju i dobra djela čine obraduj džennetskim baščama kroz koje će rijeke teći* (Al-Baqara, 25.) ušao je u razmatranje jednog sporednog pitanja u hanefijskom mezhebu, a u vezi s onim ko bi rekao svome robu: "Ko me obraduje viješću o porođaju te i te žene – slobodan je (tj. oslobađam ga ropstva)!" Ukoliko bi se desilo da ga nakon toga obavijesti više robova, samo bi prvi bio slobodan jer je njegovom viješću vlasnik obradovan. Nakon toga, Al-Ġaṣṣās se upustio u razmatranje još jednog sporednog pitanja: "Ovo kod njih (hanefija) nije u rangi s onim kad neko kaže: 'Ko god da me obraduje viješću o porođaju, pa su mu pojedinačno saopćavali radosnu vijest, nakon čega su svi bili nagrađeni.'" Nakon tih suvišnih napomena, Al-Ġaṣṣās navodi mnoštvo detalja o tom (fikhskom) pitanju.⁷⁵

Iste naravi je i ono što sadrži komentar riječi Uzvišenoga: *Ko od vas u tom mjesecu bude kod kuće, neka ga u postu provede* (Al-Baqara, 185.), u kojem je zahvatio mnogobrojna pitanja vezana za post. Uz ostalo navodi da je uvjet postu postojanje odluke za to (*niyya*), da bi obrazlaganje nastavio tvrdnjom da odluka nije uvjet da se tijelo smatra čistim (*ṭahāra*). Potom je veoma oduljio iznoseći argumente o ispravnosti svoga mezheba.⁷⁶

⁷³ *Aḥkām al-Qur’ān*, I, str. 86.

⁷⁴ Isto, III, str. 132.

⁷⁵ Vidjeti: Isto, I, str. 35.

⁷⁶ Isto, I, str. 239.

Pored istaknutog, čitalac djela *Aḥkām al-Qur'ān* naići će na brojna mjesta gdje Al-Ğaṣṣāš preopširno govori o nekim fikhskim pitanjima koja zaista imaju slabu vezu s kur'anskim znanostima, ali on ipak ide daleko u izlaganju stavova fikhskih mezheba o tim pitanjima polemizujući i sam opširno o tome, a to njegov tefsir na tim mjestima čini sličnijim uporednoj fikhskoj studiji nego tefsiru. Da ne bismo odoljili s dugačkim navođenjem takvih mjesta, ovdje ćemo se zadovoljiti tek ukazivanjem na neka takva mjesta naznačena u podnožnim napomenama disertacije.⁷⁷

5. NEOPRAVDANO KRITIKOVANJE NEKIH PRENOSILACA

Naprijed smo napominjali da je Al-Ğaṣṣāš citirao zamašan broj hadisa i predaja potkrjepljujući njima svoje stavove. Dakako, bio je dobar znalac hadisa i hadiskih znanosti, kao što to za njega u biografskoj skici svjedoči Al-Ḍahabī, iznesenoj u djelu *Tārīḥ al-islām*, kad u vezi s njegovim djelima kaže: "Njegova pisana djela govore da je memorisao veliki broj hadisa i imao dobre uvide u hadiske nauke."⁷⁸ Otuda je bilo prirodno što je Al-Ğaṣṣāš na brojnim mjestima u tefsiru podrobno ispitivao karakteristike prenosilaca i kritički ih ocjenjivao govoreći o njima tako što je dokazivao njihovu slabost ili utvrđivao ispravnost.

Slijedili smo ga na sličnim mjestima na kojima kritikuje neke prenosiocce tvrdeći za njih da su *slabi* (*ḍu'afā'*) ili *napušteni* (*matrūk*). Međutim, mi smo se u najrelevantnijim *djelima koja se bave kritikom prenosilaca tradicije* (*kutub al-ğarh wa al-ta'dīl*) za neke markirane prenosiocce uvjerali da su *pouzdati* (*ṭiqāt*) i *prihvatljivi* (*maqḥūl*), odnosno da se u tim djelima ne navode njihove manjkavosti. Tako, npr., u komentaru riječi Uzvišenoga o dugovanju: *koje prihvatite kao svjedoke* (Al-Baqara, 282.), kad razmatra pitanje prosudbe na osnovu svjedočenja jednog svjedoka uz zakletvu, Al-Ğaṣṣāš navodi predaje koje govore da je Allahov Poslanik (s.a.v.s.) prosuđivao na osnovu zakletve svjedoka i ističe da su one sa stanovišta puta kojim su prenesene nepouz dane, obrazlažući to riječima: "Što se tiče njihove neispravnosti sa stanovišta puta prenošenja, kazivanje Sayfa ibn Sulaymāna je nepouz dano zbog toga što je Sayf ibn Sulaymān slab (*ḍa'īf*) te zbog toga što 'Amr ibn Dīnār nije čuo nijedan hadis od Ibn 'Abbāsa te, prema tome, nisu tačni dokazi našeg protivnika."⁷⁹

⁷⁷ Vidjeti npr. kako je opširno govorio o pitanju jedenju mesa crknute životinje (*Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 130-159.), o odmazdi - *qiṣāṣ* (*Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 162-199.), o kamati (*Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 634-648.) i o lovu (*Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 393-405.).

⁷⁸ Vidjeti Al-Ḥāfiẓ al-Ḍahabī, *Tārīḥ al-islām*, str. 432, događaji 351-380. h. godine.

⁷⁹ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 626.

Ovdje je jasno da prvog prenosioca, Sayfa ibn Sulaymāna, kritikuje kvalifikujući ga da je slab, kao što drugog prenosioca, ‘Amra ibn Dināra, kritikuje tvrdeći da ne može biti istina da je hadis čuo od Ibn ‘Abbāsa. No, obraćanjem literaturi *koja se bave kritikom prenosilaca tradicije* (*kutubu al- ġarḥ wa al-ta’dīl*) postaje jasno da Al-Ġaṣṣāš nije u pravu kad tako negativno ocjenjuje spomenute prenosiocce.

Kad je riječ o Sayfu ibn Sulaymānu, u biografskoj skici o njemu, u djelu *Al-Ġarḥ wa al-ta’dīl* ‘Abd al-Raḥmāna ibn Abī Ḥātima, stoji: "Sayf ibn Sulaymān al-Makkī, za kojeg se kaže i Ibn Abī Sulaymān, ili još jednostavnije - Abū Sulaymān, prenosio je od Muġāhida, Ibn Naġilḥa, Qays ibn Sa‘da, a od njega su prenosili Sufyān al-Ṭawrī, Ibn al-Mubārak, Yaḥyā ibn Sa‘id al-Qaṭṭān, Wakī‘ (ibn al-Ġarrāḥ), Abū Nu‘aym i dr. Yaḥyā al-Qaṭṭān (poznat po strogosti u pogledu pouzdanosti prenosilaca), kaže: 'Za nas je on *pouzdan, povjerljiv*, kome se može vjerovati, ko veoma mnogo pamti.' Aḥmad ibn Ḥanbal je rekao: 'Sayf ibn Sulaymān je *pouzdan (ṭīq)*.'"⁸⁰

U biografiji o njemu Al-Ḥāfiẓ al-Dahabī u djelu *Al-Mizān* kaže: "Sayf ibn Sulaymān al-Makkī je *pouzdan*. Prenosio je od Muġāhida i drugih, a od njega Abū Nu‘aym i dr. Yaḥyā al-Qaṭṭān je odmjereno govorio o njemu." Nakon toga Al-Dahabī naglašava da su Al-Buḥārī i Muslim prenijeli predaje u čijem lancu se i on nalazi.⁸¹ Ibn Ḥaġar u djelu *Al-Taqrīb* kaže: "Sayf ibn Sulaymān al-Makkī je *povjerljiv i pouzdan*."⁸² Nakon svjedočenja ovih kritičara, nema sumnje da je ovaj prenosilac pouzdan te da Al-Ġaṣṣāš nije u pravu kad ga tako nepovoljno ocjenjuje.

Kad se, pak, radi o ‘Amru ibn Dināru, Al-Buḥārī je u biografiji o njemu, iznesenoj u djelu *Al-Tāriḥ al-kabīr*, istakao: "‘Amr ibn Dinār Abū Muḥammad al-Makkī al-Aṭram, slušao je od Ibn ‘Abbāsa, Ibn ‘Umara i Ibn al-Zubayra (r.a.). Ibn ‘Uyayna je rekao: 'Niko kao ‘Amr nije bio pronikao u znanje Ibn ‘Abbāsa. Slušao je od Ibn ‘Abbāsa, a od njega su slušali Ṭāwūs, Sa‘id ibn Ġubayr, ‘Ikrima i ‘Aṭṭā.'"⁸³ Evidentno je da Al-Buḥārī u biografiji ovog prenosioca ne navodi nikakvu manjkavost, te da jasno kaže da je slušao od Ibn ‘Abbāsa. To je dovoljno da obesnaži Al-Ġaṣṣāšove kritike izrečene na štetu ovog prenosioca.

Među primjere Al-Ġaṣṣāšovoga neutemeljenog traganja za slabostima nekih prenosilaca spada i ono što je rekao na štetu Sufyāna ibn ‘Uyayyne, kad ga opisuje tako što kaže da je "slabo pamtio i mnogo

⁸⁰ ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥātīm, *Kitāb al-ġarḥ wa al-ta’dīl*, IV, str. 274. Slično kaže i Al-Buḥārī u djelu *Al-Tāriḥ al-kabīr*, IV, str. 171.

⁸¹ Vidjeti: Al-Ḥāfiẓ al-Dahabī, *Al-Mizān*, II, str. 255.

⁸² Vidjeti: Ibn Ḥaġar, *Taqrīb al-tahḍīb*, Dār al-ma‘rifā, Bayrūt, 1395/1975. I, str. 344

⁸³ Vidjeti: Al-Buḥārī, *Al-Tāriḥ al-kabīr*, VI, str. 328.

griješio".⁸⁴ To je jedna golema pogreška jer se taj prenosilac ubraja među velikane hadiskih nauka. U biografiji o njemu Al-Ḍahabī kaže: "Sufyān ibn 'Uyayyna al-Hilālī je *pouzdan ravija, velikan*. Učenjaci su saglasni u pogledu preuzimanja od njega. Volio je uljepšavati, ali se za njega pouzdano zna da je preuzimao samo od pouzdanih. Vcoma dobro je memorisao. U društvu Al-Zuhrija nije bio niko mlađi od njega, ali je, uprkos tome, bio jedan od najpouzdanijih."⁸⁵

Ovo se može shvatiti kao Al-Ḍahabījevo svjedočenje da Ibn 'Uyayna nije "slabo pamtio i mnogo griješio", kako ga je opisao Al-Ġaṣṣāṣ, a to se podudara s onim što u biografiji o njemu kaže imam Al-Buḥārī u djelu *Al-Tāriḥ al-kabīr* ne spominjući bilo kakvu manjkavost, uz napomenu da su od njega preuzimali istaknuti muhaddisi, kao što su bili 'Abdullāh ibn al-Mubārak i Waki' ibn al-Ġarrāh.⁸⁶ To, bez dvojbe, govori o njegovoj pouzdanosti, jer pravilo glasi: "Koga Al-Buḥārī spominje u svom djelu *Al-Tāriḥ al-kabīr* ne kritikujući ga, pouzdan je, jer je Al-Buḥārī praktikovao iznijeti manjkavosti i manjkave prenosioc." ⁸⁷

Među prenosiocima koje je Al-Ġaṣṣāṣ kritikovao u svom tefsiru spada i 'Abdullāh ibn Ḥabīb ibn Abī Tābit, kojeg je opisao kao onog "od kojeg učenjaci ne preuzimaju hadis."⁸⁸ Međutim, imam Al-Buḥārī, koji slovi vrhunskog stručnjaka u području hadisa i poznavanja njegovih prenosilaca, kada je o ovome raviji iznio biografiju u svome djelu *Al-Tāriḥ al-kabīr* nije spomenuo o njemu nikakvu manjkavost,⁸⁹ a to se kvalifikuje kao pouzdanost. Ibn Ḥaġar za njega kaže: "'Abdullāh ibn Ḥabīb ibn Abī Tābit al-Asadī al-Kūfī, *pouzdan*, iz šestoga ranga",⁹⁰ a Al-Ḍahabī u biografiji, iznesenoj u djelu *Al-Mizān*, također ga kvalifikuje kao pouzdanog.⁹¹

Među prenosiocima označene manjkavostima kod Al-Ġaṣṣāṣa spada i Iṣḥāq ibn Muḥammad al-Farawī, kojeg kvalifikuje kao "sumnjivog u prenošenju".⁹² Za njega Al-Ḍahabī kaže: "On je *čestit (ṣadūq)*, znalac hadisa." Abū Ḥātim ističe da je "pouzdan, ostao bez vida, pa mu je neko

⁸⁴ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 184.

⁸⁵ Al-Ḍahabī, op. cit. II, str. 170.

⁸⁶ Vidjeti: Al-Buḥārī, op. cit. IV, str. 94.

⁸⁷ U vezi s ovim pravilom vidjeti: Al-Tahānawī, *Qawā'id fi 'ulūm al-ḥadīṭ*, Taḥqīq: 'Abd al-Fattāh Abū Ġadda, str. 223.

⁸⁸ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 602.

⁸⁹ Al-Buḥārī, op. cit. V, str. 73.

⁹⁰ Ibn Ḥaġar, op. cit. I, str. 242.

⁹¹ Al-Ḍahabī, op. cit. II, str. 406.

⁹² *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 145.

trebao čitati. Djela su mu vjerodostojna".⁹³ Ibn Haġar tvrdi, da je bio "pouzdan i da je oslijepio, usljed čega mu je pamćenje oslabilo, a pripadao je desetoj generaciji prenosilaca."⁹⁴

Prilikom proučavanja djela *Aḥkām al-Qur'ān*, pored istaknutog smo primijetili da je autor pozitivno govorio o nekim prenosiocima koji, ne samo da su slabi, već su kvalifikovani i kao lažljivci. Takav je npr. bio Yaḥyā ibn Abī Unaysa, kojeg je Al-Ġaṣṣās branio u jednom osvrtu rekavši: "Ako bi neko rekao da u tvrdnjama Yaḥye ibn Abī Unayse nema dokaza, odgovaramo mu da je to stav neznanica, čijim primjedbama i ocjenama ne treba obraćati pažnju. To nije način prihvatanja kazivanja svojstven fakihima. Ja moram istaknuti da 'Alī ibn al-Madīnī napominje da je Yaḥyā ibn Sa'īd rekao: 'Yaḥyā ibn Abī Unaysa mi je među prenosiocima hadisa po Al-Zuhrijū draži od Muḥammada ibn Iṣḥāqā."⁹⁵

To je sve što Al-Ġaṣṣās iznosi u prilog pouzdanosti ovog prenosioca ničim dodatno ne potkrijepivši tvrdnju. Međutim, u biografskim izvorima o njemu stoji nešto čemu se mora obratiti pažnja. Al-Buḥārī u djelu *Al-Tāriḥ al-kabīr* za njega kaže: "Nije baš nešto",⁹⁶ a to je kod Al-Buḥārīja izraz za slabu ocjenu. Ibn Haġar je rekao: "Yaḥyā ibn Abi Unaysa Abū Zayd al-Ġazārī je *slab* (*da'if*), iz šeste generacije. Umro je 146/763."⁹⁷ Ibn Haġar je bio veoma oprezan kritičar prilikom procjenjivanja slabosti. Nikog nije ocijenio slabim prije nego što bi utvrdio da je apsolutno isključena njegova pouzdanost.

Al-Ḍahabī u djelu *Al-Mizān* navodi: "Aḥmad i Al-Dāraquṭnī kažu da je bio *napušten* (*matrūk*). Ibn Ma'īn kaže da 'nije ni za šta.' 'Ubaydullāh ibn 'Amr kaže: 'Zayd ibn Abī Unaysa mi je rekao: 'Ne bilježi ništa od mog brata (tj. od Yaḥye ibn Abī Unayse), jer je *lažov* (*kaddāb*)."⁹⁸

Iz opaski ovih velikih kritičara, koji se ni u kom slučaju ne mogu nazvati "neznalicama, čijim primjedbama i ocjenama ne treba obraćati pažnju", kako je Al-Ġaṣṣās okvalifikovao one koji upozoravaju da u tvrdnjama Yaḥyā ibn Abī Unayse nema dokaza, jasno se vidi da ovaj prenosilac ima veoma ozbiljnih slabosti, tako teških da se doimaju kao krivotvorenje. To je nešto čemu se mora obraćati pažnja, unatoč činjenici što je Al-Ġaṣṣās tvrdio suprotno.

⁹³ Vidjeti: Al-Ḍahabī, op cit. I, str. 198-199.

⁹⁴ Ibn Haġar, op. cit. I, str. 60.

⁹⁵ *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 197.

⁹⁶ Al-Buḥārī, op. cit. VIII, str. 262.

⁹⁷ Ibn Haġar, op. cit. II, str. 364.

⁹⁸ Al-Ḍahabī, op. cit. IV, str. 364.

6. NAVOĐENJE NEKIH SLABIH PRAVACA PRENOŠENJA U PODRUČJU TRADICIONALNOG TEFSIRA BEZ UKAZIVANJA NA NJIHOVE SLABOSTI

Među zamjerke Al-Ğaššāsovoj metodologiji u tefsiru spada i to što u području tradicionalnog tefsira navodi neke slabe pravce prenošenja, a da ne ukazuje na njihove slabosti. Vidjet ćemo npr. na više mjesta u njegovom djelu kako navodi prenošenje 'Aṭiyye al-'Awfija od Ibn 'Abbāsa,⁹⁹ a takav pravac prenošenja od Ibn 'Abbāsa je nepouzdan, jer je 'Aṭiyya al-'Awfi slab (*ḍa'if*). Za njega Al-Ḍahabī i neki drugi kritičari kažu: "'Aṭiyya ibn Sa'd ibn Ğunāda al-'Awfi je poznati tabi'in, ali je slab (*ḍa'if*)."¹⁰⁰ Zato su učenjaci ovaj pravac prenošenja od Ibn 'Abbāsa ocijenili kao nepouzdan. Al-Ğaššāsu bi bolje bilo da je na to upozorio, pogotovo na mjestima na kojima se ne navode druga prenošenja, kojima bi spomenuta prenošenja bila osnažena.

Iste vrste je i navođenje na nekim mjestima prenošenja Ğubayra od Al-Ḍahḥāka ibn Muzāhima, tabi'ina i mufessira.¹⁰¹ To je slab pravac, usljed slabosti Ğubayra, za kojeg Ibn Ḥağar kaže: "Ğubayr ibn Sa'id al-Azdī, *veoma slab* je prenosilac tefsira (*ḍa'if ġiddan*)."¹⁰²

* * *

Ovo bi bio ukupan zbir zamjerki i opaski na Al-Ğaššāsovu metodologiju u komentaranju Allahove (dž.š.) Knjige. One su, dakako, malobrojne ako se usporede s mnogobrojnim pozitivnim obilježjima koja smo vidjeli u prethodnim odjeljcima disertacije, naročito prilikom detaljnog obrazlaganja principa na kojima počiva Al-Ğaššāsova metodologija u tefsiru.

⁹⁹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 274., 651.; II, str. 96., 511.

¹⁰⁰ Al-Ḍahabī, op. cit. III, str. 79.; Ibn Abī Ḥātim, op. cit. VI, str. 382.; Ibn Ḥağar, op. cit. VII, str. 224.

¹⁰¹ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 91.

¹⁰² Vidjeti: Ibn Ḥağar, op. cit. I, str. 168.; *Tahḍīb al-Tahḍīb*, II, str. 123.; Al-Ḍahabī, op. cit. I, str. 427.

Peto poglavlje

**NAUČNA VRIJEDNOST
AL-ĞAŞŞĀŞOVOG TEFSIRA
I UTICAJI NA POTONJE
UČENJAKE**

Peto poglavlje

NAUČNA VRIJEDNOST AL-ĞAŞŞAŠOVOG TEFSIRA I UTICAJI NA POTONJE UČENJAKE

Na početku ovog odjeljka može se reći da se naučna vrijednost nekog djela mjeri na osnovu dvaju kriterija:

1. obima u kojem kasniji učenjaci i biografi daju važnost datom djelu, te broja komplimenata i pohvala kojima se potvrđuje značaj djela i njegova zasnovanost na osnovama naučne građe i autorske originalnosti;

2. domašajima uticaja koje vrši djelo u razmišljanjima učenjaka i naučnih istraživača postajući uporište u kojem se traži oslonac i izvor kojem se obraća onaj ko traži istinu i želi stići na pravi cilj.¹

Ako ova dva kriterija imamo na umu i pozabavimo se njihovim ispunjenjem u Al-Ğaššāšovom djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, uvidjet ćemo da oba ispunjavaju i djelo i njegov autor. Što se tiče prvoga kriterija, u prvom poglavlju disertacije, kad smo govorili o Al-Ğaššāšovoj naučnoj poziciji, vidjeli smo da mu pripada zapaženo mjesto zbog kojeg su ga hvalili mnogi istaknuti učenjaci tokom različitih vremena, iz različitih mezheba, kiteći ga epitetima i naučnim zvanjima koja se pripisuju samo velikim učenjacima. Sve to uvjerljivo potvrđuje njegovo zapaženo mjesto među fakihima uopće, a posebno među učenjacima hanefijskog mezheba.²

Njegovo djelo *Aḥkām al-Qur'ān* mnogo su hvalili brojni učenjaci. U ono što dokazuje veliko zanimanje učenjaka za ovim djelom može se ubrojiti činjenica da ima mnoštvo njegovih rukopisnih primjeraka. Jedan istraživač ističe da je u Sulejmanijskoj i drugim bibliotekama Istanbula vidio brojne rukopise ovog djela ukrašene zlatastim mastilom, ispisane rukopisom vrhunskog stila i umjetničkog ukusa, što govori o istinskoj pažnji i brizi učenjaka za djelom.³

Opisujući Al-Ğaššāšova djela, Al-Kawṭarī kaže: "Njegovo djelo *Aḥkām al-Qur'ān* potvrđuje mu izvrsnost, a njegovo odlično poznavanje

¹ Više o tome: Muṣṭafā Ibrāhīm al-Muṣnī, *Madrasa al-tafsīr fī al-Andalus*, Mu'assasa al-risāla, Al-Ṭaba'ā al-ūlā, Bayrūt, 1406/1986., str. 849.

² Vidjeti: Treće poglavlje prvog dijela disertacije, pod naslovom *Al-Ğaššāšov naučnički ugled i mjesto među pripadnicima hanefijske pravne škole*.

³ 'Uğyl Ğasim al-Našāmī, *Al-Imām Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Ğaššāš*, str. 116.

prenosilaca tradicije dolazi do izražaja naročito kada su u pitanju argumenti fikhskih razilaženja."⁴

Autor djela *Al-Tafsir wa al-mufasssīrūn*, u osvrtu na Al-Ğaššāšov tefsir, veli: "Ovaj tefsir se ubraja među najvažnija djela fikhskog tefsira, pogotovo kod hanefija, jer se fokusira na hanefijski mezheb, njegovo preferiranje i odbranu."⁵

U jednoj pohvali ovom djelu stoji: "Ovo djelo nemjerljive vrijednosti opći je izvor svim velikim fakihima, učenjacima, filolozima, prenosiocima hadisa i predaja, koji su nakon njega dolazili. Redigovali su ga, iznalazili mu vrijednosti, izvlačili dragulje i natjecali se u nizanju ogrlice od njegovih skupocjenih bisera."⁶

Ovo prvenstveno zato što Al-Ğaššāšovo djelo *Aḥkām al-Qur'ān* ima veliku naučnu vrijednost, prepoznatljivu djelatnicima koji nastoje ovladati različitim islamskim naukama. To tefsirsko djelo je nastalo relativno rano, a autor mu je znamenit učenjak 4/10. stoljeća, koji je islamskoj kulturnoj baštini pružio zbir opširnih djela. Djelo *Aḥkām al-Qur'ān* smatra se posljednjim Al-Ğaššāšovim autorskim radom, koji je uslijedio nakon dugotrajne spisateljske prakse. U skladu s tim, djelo je kruna ukupne naučne produkcije, sukus bogatoga naučnog rada.

Predmet ovog djela je veoma važan, a to je komentarisanje ajeta s propisima i objašnjavanje fikhskih pitanja koja se tiču uglavnom svakodnevnog života muslimana, što potrebe muslimana za njegovim poznavanjem čini nasušnim i trajnim.

Ovome treba pridodati Al-Ğaššāšov snažan stil komentarisanja, u sklopu kojeg se oslanjao prvenstveno na Kur'an objedinjujući ajete koji govore o istom predmetu i razmatrajući pitanje u svjetlu svih tekstova zabilježenih u časnom Kur'anu. Uz to je, kao vrstan znalac sunneta i predaje, koristio časni Vjerovjesnikov sunnet, kazivanja ashaba i tabi'ina. Koristio je i stavove jezikoslovaca, pjesnika i fakiha ne zanemarujući ni zaključke proistekle iz posmatranja, logičkog promišljanja i razmatranja iz okvira raznih drugih nauka.

Ko pažljivo osmotri djelo *Aḥkām al-Qur'ān*, primijetiti će da ono zahvata različite grane nauke mimo fikha i usula, kao što su: hadiska nauka, jezikoslovlje, gramatika, sintaksa, pjesništvo, stilistika, logika, filozofija, historija, dijalektika, eristika, kritika i druge nauke koje zajedno služe jednome osnovnom cilju, koji je Al-Ğaššāš želio ispuniti

⁴ Al-Kawṭari, *Muqaddima Naṣb al-rāya li al-Ḥāfiẓ al-Zayla'ī*, str. 44.

⁵ Muḥammad Ḥusayn al-Dahabī, *Al-Tafsir wa al-mufasssīrūn*, I, str. 438-439.

⁶ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, kraj prvog dijela, Ṭab'a Dār al-fikh muṣawwara 'an ṭab'a Al-Awqāf al-islamiyya, pohvala (*taqrīz*) pod naslovom *Hāda bayān li al-nās*.

pisanjem ovog djela, a to je izvlačenje šeriatskopравnih propisa iz kur'anskih tekstova.

Uz to što je bilo jedan od najvažnijih fikhskih tefsira u krugu hanefijskih učenjaka, po čemu je služilo kao kodeks njihovog učenja, djelo se smatra i vrijednom enciklopedijom koja obuhvata mnogobrojne poglede i drugih fikhskih naučavanja kako poznatih i očuvanih mezheba, tako i onih koji su se zagubili i nisu stigli do nas. To mu daje posebnu naučnu vrijednost budući da su putem njega očuvani brojni pogledi zagubljenih mezheba.

Al-Ğaššāš nije bio samo puki prenosilac fikhskih pogleda iz različitih mezheba, već je opširno s njima polemisao braneći svoj mezheb svime što je moglo pružiti snagu argumenta o ispravnosti. Mi smo u nekim dijelovima disertacije izložili obrasce opširnih polemika, koje su ga znale ponijeti dotle da su ga u pružanju odgovora znale izvesti iz okvira korektnog postupanja prema akterima drugih mezheba, kao što je slučaj s postupanjem prema Al-Šafi'iju.

Moglo bi se reći da se istinska naučna vrijednost Al-Ğaššāšovog tefsira ogleda u tome što predstavlja relevantan izvor hanefijskog mezheba, zbog toga što se njegov autor odlikovao izvanrednim poznavanjem ovog mezheba i njegovih preferirajućih stavova. Otuda njegovo djelo ima trajne zasluge u služenju hanefijskome mezhebu, sa stanovišta utemeljenja, naučnog sistematizovanja i preciziranja, jer je autor, tokom rada na ovom djelu, dokazima i argumentima istinski želio potvrditi Abū Ĥanīfino naučavanje.

UTICAJI AL-ĞAŠŠĀŠOVOG TEFSIRA NA KASNIJE UČENJAKE

Na početku ovog odjeljka rekli smo da je drugi kriterij na osnovu kojeg se mjeri naučna vrijednost nekog djela domašaj uticaja koje djelo vrši na razmišljanja učenjaka i naučnih istraživača, postajući oslonac i izvor kojem se obraća onaj ko traži istinu i želi do nje doći.

Al-Ğaššāšov tefsir je imao značajan uticaj na učenjake koji su nakon njega dolazili, kako na one neposredno iza njega tako i na one kasnije, jednako na komentatore Kur'ana, fakihe i dr. Na narednim stranicama ćemo iznijeti imena nekih učenjaka⁷ na koje je Al-Ğaššāšovo

⁷ Ovdje nećemo iznasti podatke o onima čije biografske skice su naprijed iznošene. U vezi s njima vidjeti: *Popis biografski obrađenih učenjaka* na kraju disertacije.

djelo izvršilo uticaj,⁸ koji su ga citirali i to jasno naglasili u svojim djelima. To su slijedeći:

1) Al-Kiyā al-Harrāsī al-Šāfi‘ī (umro 504/1110)⁹

Al-Ğaššās je svojom oštrom fikhskom polemikom protiv Al-Šāfi‘ija izazvao ljutnju nekih učenjaka šāfi‘ijskog mezheba koji su kasnije živjeli. Jedan od njih je bio i Al-Kiyā al-Harrāsī, autor djela *Aḥkām al-Qur’ān*. Autor je u djelu razradio najvažnija mjesta razilaženja koja je Al-Ğaššās istakao u svome istoimenom djelu definišući ih kao manjakvosti Al-Šāfi‘ijevog mezheba, nastojeći da opovrgne svaku sumnjičavost, otklanjajući je dokazom, za šta Muḥammad Ḥusayn al-Ḍahabī tvrdi da je to: "snažna argumentacija koju će mnogi prihvatiti", dodajući da je Al-Kiyā al-Harrāsī, slijedeći Al-Šāfi‘ija, pogrđnim nazivima i epitetima okvalifikovao Al-Ğaššāsa zbog neslaganja s Al-Šāfi‘ijem.¹⁰

Jedno od mjesta na kojima je Al-Kiyā pratio Al-Ğaššāsa jeste sadržaj kometara riječi Uzvišenoga: *I ne ženite se ženama koje su ženili očevi vaši, a što je bilo, bit će oprošteno* (Al-Nisā’, 22.), u kojem Al-Ğaššāsu pruža prigovor zbog podržavanja onih koji tvrde da bludna

⁸ Ovdje smo ukratko izložili uticaje samo tefsirskog djela *Aḥkām al-Qur’ān*, premda su i druga djela imala uticaja na brojne autore, kao što potvrđuje primjer djela *Al-Aṣṛiba*. Al-Ziriklī u (*Al-A‘lām*, I, str. 308.), u biografiji o Ismā‘ilu Aḥmadu ibn Ibrāhīmu al-Isma‘īliju, teoretičaru fikha (umro 396/1005.), ističe da ima djelo pod naslovom *Al-Aṣṛiba*, u kojem je pružio odgovor Al-Ğaššāsu na njegovo istoimeno djelo, zato što je Al-Ğaššās pisao o osjetljivim pitanjima, oko kojih su se javljala različita gledanja između učenjaka hanefijskog mezheba i ostalih, sa čime su ovi spisi imali uticaja na kasnije autore, bilo kroz pružanje odgovora na njih, ili pozivanje na njih s pristajanjem uz njih. Što se tiče Al-Ğaššāsovog djela *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, poznatog i kao *Uṣūl al-Ğaššās*, to je enciklopedijsko djelo i smatra se jednim od najvećih pravnoteorijskih izvora. Zato je imalo snažan uticaj na kasnije fakihe i teoretičare pravne nauke, posebno one koji su slijedili Abū Ḥanīfin mezheb, kao što su bili Al-Saraḥsī (umro 483/1090.) i Al-Bazdawī (umro 482/1089.), koji su u srodnim djelima pretrpjeli uticaje Al-Ğaššāsovog djela *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl* (vidjeti: *Uṣūl al-Saraḥsī*, I, str. 25.; *Kašf al-asrār ‘an Uṣūl al-Bazdawī*, I, str. 69., 274.).

⁹ ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī Abū al-Ḥasan al-Ṭabarī, poznat kao Al-Kiyā al-Harrāsī - šāfi‘ijski fakiḥ i mufessir, rođen u Taberistanu. Otputovao u Nejsabur gdje se obrazovao pred Al-Ğuwaynijem. Iz Nejsabura se preselio u Bejhek, gdje je nastavio obrazovanje. Nakon toga se odselio u Bagdad, gdje je do smrti vršio dužnost nastavnika u Nizamiji. Bio je rječit i omiljen vaiz. Optužen je zbog batinijskog učenja, zbog čega je kažnjen. Najpoznatije djelo mu je *Aḥkām al-Qur’ān* koje se smatra najrelevantnijim fikhskim tefsirirom u krugu šāfi‘ijskog mezheba. Vidjeti: *Wafāyāt al-a‘yān*, I, str. 327. (egipatsko izdanje, 1310.h.); *Al-A‘lām*, IV, str. 329.; *Al-Taḥsīn wa al-mufasssīrīn*, II, str. 444-445.

¹⁰ Vidjeti: Muḥammad Ḥusayn al-Ḍahabī, *Al-Taḥsīn wa al-mufasssīrīn*, II, str. 445.

radnja s nekom ženom počiniocu te radnje čini zabranjenim sklapanje braka sa svom njenom rodbinom, i glavnom i sporednom. Uz ostalo je rekao: "Al-Rāzī (al-Ğaṣṣāš) tvrdi da Allah teško kažnjava blud, nekad izricanjem kazne kamenovanjem, a nekad bičevanjem. Jedna od teških kazni je i izricanje zabrane. Sva ova značenja (Al-Ğaṣṣāš) navodi u tumačenju poruka ovog ajeta, a to je s njegove strane golema greška, jer ne treba ni pomišljati na teško kažnjavanje sina zbog bludne radnje oca, pogotovo što žena s kojom je počinjen blud nije zabranjena onom ko je s njom počinio blud. Ovo bi bilo značenje koje se nudi." Nakon toga Al-Kiyā donosi nastavak onog što veli Al-Ğaṣṣāš za Al-Šāfi'ija, pobijajući ga riječima: "Ono što je istakao, dokazuje da on ne razumije šta Al-Šāfi'ī kaže, da ne raspoznaje situaciju od situacije. On ne zna da svaka situacija ima svoje specifično tumačenje, na osnovu kojih ljudi trebaju razumijevati sadržaje Allahove Knjige. On očigledno nije od tih."¹¹

Al-Kiyā nakon toga izlaže polemiku koja je tekla između Al-Šāfi'ija i nekih učenjaka, a u cijelosti ju je zabilježio Al-Ğaṣṣāš u svome tefsiru obuhvativši komentarom svaku njenu stavku.¹² Primjetno je da on u tim komentarima napada Al-Šāfi'ija opisujući ga pogrđnim riječima i ružnim epitetima koji mu ugrožavaju ugled.¹³ Zbog toga mu je Al-Kiyā pružio tako oštar odgovor kad je rekao: "Al-Šāfi'ī je spominjao polemiku s jednim sagovornikom koji je od njega tražio tumačenje s očekivanjem da mu odgovori kako bi njemu pogodovalo. Al-Ğaṣṣāš je to zabilježio iznenađen njenim sadržajem upozorivši na slabosti Al-Šāfi'ijeve tvrdnje. Sad ovdje nema potrebe da navodimo išta što bi potvrdilo Al-Rāzījevo neznanje i slabo razumijevanje cjelokupnoga konteksta Al-Šāfi'ijevih riječi i njegovog izlaganja, već ćemo obrazložiti Al-Šāfi'ijevu tvrdnju...".¹⁴ Al-Kiyā nakon toga obrazlaže dijelove navoda opisujući pri tome Al-Ğaṣṣāša na brojnim mjestima kao "pristrasnog neznalicu". Al-Kiyā je između ostalog rekao: "Taj neznalica nije razumio poruku Al-Šāfi'ijevih riječi, pa mu je prigovorio to što je prigovorio. Mnogi su time bili iznenađeni pa su rekli: 'Ne može a da se ne iznenadi ko osmotri tu polemiku', kao kad pjesnik kaže:

وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا

¹¹ Vidjeti: Al-Kiyā al-Harrāsī, *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 384-385.

¹² Vidjeti: Al-Ğaṣṣāš, *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 147-151.

¹³ O tome je bilo riječi u prethodnom poglavlju u sklopu podnaslova *Komentar al-Ğaṣṣāšovi napada na one koji se nisu slagali s njim*.

¹⁴ Al-Kiyā al-Harrāsī, *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 385.

وَأَفْتَهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيمِ

*Nevolja je onog ko pravo govori
što drugi ne razumiju šta im zbori.*

Uzvišeni Allah zna da onaj koji napada ne razumije onoga koji mnogo više zna, povrh toga što nesputana pristrasnost zasljepljuje vid, pa se neznašnici čini da je Al-Šāfi 'i sve jednoliko posmatrao apsolutno ne razumijevajući suprotnosti, da ništa nije sagledavao na osnovama razlikovanja među pojavama."¹⁵

Rekao je i: "Zatim kad taj neznašnica, ogrezao u neznanje, veli: 'Al-Šāfi 'ijevo zadovoljstvo iz te rasprave, dokazuje da su on i protivnik bili izjednačeni u raspravi, jer da nije tako, odnosno da je protivnik bio početnik, neupućen i prost čovjek, ne bi raspravu s njim isticao u knjizi, a ako se s početnicima raspravlja o zbivanjima koja se tiču naših učenjaka, pred njima bi bile sakrivene slabosti u diskusiji, pa i slabosti onoga koji pita i onoga kome je pitanje postavljeno', to su riječi Al-Rāzija koje se mogu odnositi na njega samoga, što se potvrđuje i njegovim djelom koje je naslovio *Aḥkām al-Qur'ān*."¹⁶

Na drugom mjestu se čudio: "Kako se na pisanje djela o vjeri mogao odlučiti neko čije je znanje na tako skromnoj razini, ko tako slabo razumijeva, ko se razmeće riječima ne odmjeravajući ih, ko sebi prisvaja sve što mu dođe do ruku, da bi mogao krenuti u napad, koga niko, kad bi živio dugo koliko i Nuh (a.s.), ne bi mogao razumjeti kako vidi istinu!? Uzvišenog Allaha molimo da ga uputi, da ga liši sljepila i slijeđenja strasti."¹⁷

Uprkos svemu, Al-Kiyā al-Harrāsī na brojnim mjestima u svome tefsiru prenosi tekst iz Al-Ğaṣṣāšovog djela *Aḥkām al-Qur'ān*, priznajući to spominjanjem naziva djela ili autora,¹⁸ da bi Al-Ğaṣṣāšu replicirao na prigovor upućen šafi 'ijskom mezhebu. Prilikom detaljnijeg proučavanja al-Harrāsijevo djela *Aḥkām al-Qur'ān* evidentno je da on ponekad prilikom tumačenja pojedinih kur'anskih cjelina preuzima i citira iz Al-Ğaṣṣāšovog djela koristeći njegove prepoznatljive formulacije, ali ne navodi djelo niti spominje ime autora.¹⁹

¹⁵ Ibid., I, str. 387.

¹⁶ Ibid., I, str. 389.

¹⁷ Ibid., I, str. 404.

¹⁸ Vidjeti npr.: Al-Kiyā al-Harrāsī, *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 33-34., 67., 402., 416-417., 429., 431., 480.;

¹⁹ Vidjeti: Ibid., I, str. 6., 8., 10-12.; II, str. 79., 116., 149.

2) Faḥr al-Dīn al-Rāzī (umro 606/1209.)

Neki istraživači ističu da Al-Ġaṣṣāšov tefsir *Aḥkām al-Qur'ān* predstavlja jedan od izvora za djelo *Al-Tafsīr al-kabīr*, poznatije pod naslovom *Mafātīḥ al-ġayb* Al-Faḥra al-Rāzīya, zbog preuzimanja hanefijskih stavova, fikhskih mezhebskih razlika i tefsirskih pogleda.²⁰ U njegovom tefsiru ima sadržaja koji to potvrđuju. U vezi sa riječima Uzvišenoga: *Obećanje moje neće obuhvatiti nevjernike* (Al-Baqara, 124.), Al-Ġaṣṣāšovim posredstvom od Abū Ḥanīfe preuzima stav o pitanju *predvodništva* (*imāma*) grešnika (*fāsiq*), naglašavajući: "Abū Bakr al-Rāzī al-Ġaṣṣāš napominje da ima i onih koji smatraju da Abū Ḥanīfin mezheb dopušta da grješnik bude *predvodnik* (*imām*) i *zastupnik* (*ḥalīfa*)", da bi ga potom u potpunosti citirao,²¹ a taj citat se u cijelosti može naći u Al-Ġaṣṣāšovom djelu *Aḥkām al-Qur'ān*.²²

I u komentaru časnog ajeta: *Zar se vi nadate da će vam se jevreji odazvati i vama za ljubav vjernici postati, a među njima su Allahove riječi slušali pa su ih, pošto su ih shvatili, svjesno izvrnuli* (Al-Baqara, 75.) doslovno prenosi Al-Ġaṣṣāšove riječi iz djela *Aḥkām al-Qur'ān* ne spomenuvši djelo iz kojeg preuzima, već samo rekavši: "Abū Bakr al-Rāzī kaže: 'Ovaj ajet dokazuje da je učen a prkosan čovjek uistinu dalje od spoznaje i bliže bezizlazu nego što je to slučaj s nezalicom, po tome što riječi Uzvišenoga: *Zar se vi nadate da će vam se (jevreji) odazvati* naglašavaju opravdanost da se odstrani očekivanje da oni dođu do spoznaje i počnu cijeniti istinu nakon što je spoznaju."²³

Primjetno je da Al-Faḥr al-Rāzī na brojnim mjestima u svome tefsiru ulazi u oštru polemiku s Al-Ġaṣṣāšom, pobija njegove stavove ili mu upućuje prigovor. Tako, kad komentariše riječi Uzvišenoga: *Tako ćete se najlakše nepravde sačuvati* (Al-Nisā', 3.), iz njegovog djela *Aḥkām al-Qur'ān* preuzima spomenuvši mu naziv: "Prenosi se od Al-Šāfi'ija da je rekao da riječi: *Tako ćete se najlakše nepravde sačuvati* znače: To će najlakše biti ispuniti ako vam se porodice ne budu uvećavale (*ta'ūlū*). Abū Bakr al-Rāzī u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* je na to rekao: 'Neki (zapravo Al-Šāfi'ī) su u tome pogriješili iz tri razloga: *prvo* zato što se *prva generacija* (*salaf*) i prenosioci ne razilaze oko toga da poruka ovog ajeta glasi: *da ne budete lakomi*, ili *da ne grabite tuđe*, *drugo* zato što se tu radi o jezičkoj pogrešci, jer, da je rečeno: *to će*

²⁰ Muḥsin 'Abd al-Ḥamid, *Al-Rāzī mufasssiran*, str. 120.

²¹ Vidjeti: Al-Faḥr al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-kabīr*, IV, str. 42-43.

²² Vidjeti: Al-Ġaṣṣāš, *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 85.

²³ Vidjeti: Al-Faḥr al-Rāzī, op. cit. str. III, str. 136.; Al-Ġaṣṣāš, *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 45.

najlakše biti ispuniti ako porodice budu skromne (ta'īlū), što bi bilo ispravno, budući da je tumačenje glagola *ta'ūlū* glagolom *ta'īlū* sa stanovišta jezika pogrešno, te *treće* zato što je Uvišeni spomenuo jednu suprugu i one koje su u posjedu (robinje), a robinje su po pitanju djece poput slobodnih žena (tj. djeca koju rodi robinja imaju ista prava kao djeca koju je rodila slobodna supruga). Sve to ukazuje da se time ne želi uvećavanje porodice."²⁴

Nakon preuzimanja slobodnom interpretacijom Al-Ġaṣṣāšovih riječi, Al-Faḥr al-Rāzī započinje oštar napad tvrdeći za njegove riječi da su tupe, optužujući ga za neznanje, priglupost i nepoznavanje stila svojstvenog Arapima. Nakon toga obrazlaže da Al-Šāfi'ī nije protivrječio komentatorima Kur'ana, već je uvodio nove aspekte. U usulskoj znanosti je utvrđeno da neki aspekt u komentarisanju datog ajeta, koji su istakli prethodnici, ne smeta kasnijim komentatorima da iznađu neki novi aspekt. Kad to ne bi bilo dopušteno, detalji koje bi izvukli potonji komentatori Allahovih riječi bili bi odbijeni i netačni. Uprkos tome, Ṭāwūs je čitao: *to će najlakše biti ispuniti ako porodice budu skromne (ta'īlū)*. Ukoliko je tačno da su prethodnici bili uspostavili ovo kao način *čitanja (qirā'a)*, onda je još preče da to bude tefsir – tumačenje kur'anskog teksta.

U vezi s drugim razlogom Al-Faḥr al-Rāzī tvrdi da ga je Al-Ġaṣṣāš preuzeo od Al-Mubarrida, a to je pogrešno mišljenje čija se pogrešnost može obrazložiti s nekoliko stajališta. *Jedno* je ako se kaže: "U nasljedstvu postoji slučaj *'awlā* ako se broj nasljednih dijelova uveća i umnoži.

Pitanje je teško ako njegovi sadržaji brojčano rastu. To je značenje blisko značenju *težnje*, jer ako se nečemu teži, raste broj aspekata želja i ispunjenja volje. Ako je tako, onda poruka ajeta glasi: *to će najlakše biti ispuniti ako se porodice ne umnožavaju*, jer ukoliko brojčano ne rastu čovjek neće upasti u nasilje i nepravdu s obzirom da su brojčani rast i pomiješanost (porodica) pretpostavka nepravednog postupanja prema članovima tih porodica. Na ovaj način komentar se vraća sasvim blizu prvome komentaru za koji se opredijelila većina komentatora. *Drugo stajalište* je da se razumije kao *dovoljnost (al-kifāya)*. Ovdje brojnost podrazumijeva pristrasnost i nepravdu. Al-Šāfi'ī je *brojčani rast* porodica učinio kao alegoriju za pristrasnost i nepravdu, jer se brojčani rast porodice ne odvađa od tog dvoga, što je komentar učinilo praktičnim, dovoljnim i nužnim. Budući da je Al-Šāfi'ī bio u sve vidove stila arapskoga jezika, našao je za shodno iznijeti i ovo tumačenje. *Treće*

²⁴ Vidjeti: Al-Faḥr al-Rāzī, op. cit. str. IX, str. 177.

stajalište je ono koje je iznio autor djela *Al-Kaššāf*, a to je utisak da je ovaj komentar preuzet iz govornog primjera: *čovjek izdržava svoju porodicu*, ili kad se kaže: *troši na njih*, jer onaj čija je porodica brojna, obavezan je dosta trošiti. Time se potvrđuje da je ono što je rekao veliki učenjak Al-Šāfi' i sve u granicama lijepoga, te da napad na njega izvire iz velike naivnosti i skromnog znanja." Nakon toga Al-Faḥr al-Rāzī detaljno odgovara na treću Al-Ġaṣṣāšovu primjedbu.²⁵

3) Al-Qurṭubī (umro 671/1272.)²⁶

Iz Al-Ġaṣṣāšovog djela *Aḥkām al-Qur'ān* preuzimao je prilikom komentara riječi Uzvišenoga: *Nije vam grijeh da namaz na putovanju skratite* (Al-Nisā', 101.), što je priznao riječima: "Abū Bakr al-Rāzī al-Ḥanafī je u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* tvrdio da se ovdje pod riječju *skraćivanje* (*al-qaṣr*) misli na skraćivanje u načinu izvršavanja namaza izostavljanjem ruku'a i sedžde tako što će se oni činiti išaretom."²⁷

Primijetili smo da Al-Qurṭubī od Al-Ġaṣṣāša nekad preuzima ne spominjući ga. Takav je primjer onog što sadrži komentar riječi Uzvišenoga: *Allah vam naređuje da zakoljete kravu* (Al-Baqara, 67.), u kojem se, prilikom usporedbe, jasno vidi da je ovdje citirao iz Al-Ġaṣṣāšovog djela po tome što koristi posve iste riječi i izraze koji se nalaze i u Al-Ġaṣṣāšovom tefsiru.²⁸

4) Ibn Kaṭīr al-Dimišqī (umro 774/1372.)

Iz Al-Ġaṣṣāšovog djela je preuzimao kad se poduhvatio komentarisanja Bismille (*Al-Basmala*) i osvrta na pitanje, da li je ajet sure *Al-Fātiḥa* ili nije, kad kaže: "*U ime Allaha Milostivoga Samilosnog* su riječi kojima su ashabi započinjali učenje Kur'ana. Učenjaci su saglasni da su one dio ajeta iz sure *Al-Naml*, ali se razilaze oko toga da li su one samostalan ajet na početku svake sure, ili su početak svake sure uz koju su upisane na početku, ili su dio ajeta na početku svake sure, ili

²⁵ Polemiku vidjeti: Al-Faḥr al-Rāzī, op. cit. IX, str. 177-179.

²⁶ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abi Bakr ibn Farḥ al-Anṣārī, poznat kao Abū 'Abdillāh al-Qurṭubī - znameniti komentator Kur'ana iz Endelusa (islamske Španije). Autor je djela *Al-Ġāmi' li aḥkām al-Qur'ān*. Bio je veoma pobožan i disciplinovan. Otputovao je na Istok i nastanio se u Meniji, sjeverno od Asjuta u Egiptu, gdje je i umro. Autor je i brojnih drugih djela (vidjeti: *Al-A'lam*, V, str. 322.).

²⁷ Vidjeti: Al-Qurṭubī, *Al-Ġāmi' li aḥkām al-Qur'ān*, Dār ilḥyā' al-turāt al-'arabi, Bayrūt, V, str. 360-361.

²⁸ Vidjeti šta Al-Qurṭubī kaže u komentaru ovog ajeta i usporediti sa sadržinom Al-Ġaṣṣāšovog tefsira (I, str. 39.).

su sastavni dio samo Al-Fātiḥe, ili su upisane radi razdvajanja sura a ne kao ajet kako su tvrdili neki učenjaci iz prve i iz potonjih generacija, što se često postavlja na razmatranje."

Zatim je naveo nekoliko predaja od učenjaka iz prve generacije, nakon kojih veli: "Mālik, Abū Ḥanīfa i njihovi saradnici kažu: 'Nije to ajet *Al-Fātiḥe* niti neke druge sure.' Govoreći o nekoliko pravaca svoga mezheba, Al-Šāfi' i je rekao: 'One su ajet Al-Fātiḥe, a ne i drugih sura.' Od njega se prenosi i stav da su te riječi dio ajeta s početka svake sure. Oba stava su neobična. Dāwūd (Al-Zāhiri) kaže: 'To je samostalan ajet na početku svake sure, a ne dio sure.' To je predaja i Aḥmada ibn Ḥanbala. Isti stav i Abū Bakr al-Rāzī prenosi od Abū al-Ḥasana al-Karḥija, a oba su znameniti Abū Ḥanīfini sljedbenici."²⁹

5) Al-Nawawī (umro 676/1277.)³⁰

Od Al-Ğaššāsa je preuzimao u djelu *Al-Mağmū'*. U okviru osvrta na mezhebska viđenja pitanja *Bismille*, iznosi: "Hanefijski fakih Abū Bakr al-Rāzī i neki drugi kažu: '*Bismilla* je (samostalan) ajet između kur'anskih sura. Između sura *Al-Anfāl* i *Al-Barā'a* je nema s obzirom da sura *Al-Barā'a* počinje bez *Bismille*. Ona nije dio sura na čijem početku se nalazi, već je samostalan kur'anski diskurs, kao i kratke sure."³¹ Ono što je pripisao Al-Ğaššāsu, nalazi se u njegovom tefsirskom djelu gdje je Al-Ğaššās prilikom komentaranja sure *Al-Fātiḥa* detaljno raspravljao o tom pitanju.³²

6) Al-Zayla'ī (umro 762/1660.)³³

Od Al-Ğaššāsa je u svom enciklopedijskom djelu *Naṣb al-rāya* preuzeo stav o *Bismilli*. Jasno je istakao da ga preuzima iz djela *Aḥkām al-Qur'ān*, rekavši: "Abū Bakr al-Rāzī u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* kaže:

²⁹ Vidjeti: Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘aẓīm, ʿTab' Al-Ša'b, Al-Qāhira*, I, str. 31. Al-Ğaššās je ovo pitanje detaljno razmotrio u *Al-Aḥkām* (I, str. 8-13.).

³⁰ Yaḥyā ibn Šaraf al-Ḥūrānī al-Nawawī al-Šāfi'ī Abū Zakariyā - veliki poznavalac fikha i hadiske nauke. Autor je brojnih djela, a najpoznatija su: *Tahdīb al-asma' wa al-luġāt, Minhāġ al-ṭalībān, Šarḥ Ṣaḥīḥ Muslim, Riyāḍ al-šāliḥīn min kalām Sayyid al-mursalīn, Rawḍa al-ṭalībīn, Šarḥ al-Muḥaddab li al-Širāzī*, poznat kao *Al-Mağmū'* i dr. (vidjeti: Al-Subḥī, *Ṭabaqāt al-šāfi'īyya*, V, str. 165.; *Al-A'lām*, VIII, str. 149.).

³¹ Vidjeti: Al-Nawawī, *Al-Mağmū'* - *Šarḥ al-Muḥaddab*, III, str. 334.

³² Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 12-13.

³³ 'Abdullāh ibn Yūsuf ibn Muḥammad Al-Zayla'ī - hanefijski fakih i hafiz hadisa. Prijeklom je iz Zayla'a u Somaliji. Umro je u Kairu. Poznata djela su mu: *Nāṣb al-rāya fī taḥrīġ aḥādīṭ al-hidāya, Taḥrīġ aḥādīṭ al-Kaššāf* (vidjeti: *Al-Durar al-kāmina*, II, 308.; *Al-A'lām*, IV, str. 147.

'Kazao nam je Abū al-Ḥasan al-Karḥī, koji prenosi od Al-Ḥadramīya, a on od Muḥammada ibn al-ʿAlā'a, on od Muʿāwiye ibn Hišāma, on od Muḥammada ibn Ġābira, on od Ḥammāda, on od Ibrāhīma, on od ʿAbdullāha (Ibn Masʿūda), koji je rekao: 'Allahov Poslanik, kao ni Abū Bakr ni ʿUmar, ni u jednom propisanom namazu (*ṣalā maktūba*) nisu naglas učili *Bismillu*.'³⁴

7) Al-Zarkaši (umro 794/1391.)

Od Al-Ġaṣṣāša je preuzimao u djelu *Al-Burhān* vezano za pitanje derogiranja (*masʿala al-nash*), napominjući: "Abū Bakr al-Rāzī kaže: 'Derogiranje prvobitnog teksta i čitanja ostvaruje se tako što to Allah kod njih potiskuje u zaborav i otklanja im iz pamćenja nalažući im da to ne čitaju i ne pišu.'³⁵

8) Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī (umro 852/1448.)³⁶

Od Al-Ġaṣṣāša je u djelu *Al-Dirāya* preuzeo naprijed navedeni hadis koji se tiče neizgovaranja Bismille naglas. Pritom jasno ističe da hadis preuzima iz djela *Aḥkām al-Qurʾān*, rekavši: "Abū Bakr al-Rāzī u djelu *Aḥkām al-Qurʾān*, predajnim lancem preko Ibrāhīma al-Naḥʿīya, počevši od Ibn Masʿūda, prenosi: 'Allahov Poslanik, kao ni Abū Bakr ni ʿUmar, ni u jednom propisanom namazu (*ṣalā maktūba*) nisu naglas učili *Bismillu*.'³⁷

³⁴ Vidjeti: Al-Zaylaʿī, *Naṣb al-rāya*, I, str. 335. Hadis je naveden u *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 17.

³⁵ Vidjeti: Al-Zarkaši, *Al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*, II, str. 40. Primjer ukazivanja na derogiranje kod Al-Ġaṣṣāša i sadržaj komentara riječi Uzvišenoga: *Mi nijedan propis ne promijenimo, niti ga u zaborav potisnemo, a da bolji od njega ili sličan njemu ne donesemo* (Al-Baqara, 106.) jasno pokazuje da je Al-Zarkaši preuzimao od Al-Ġaṣṣāša. Usporediti *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 17.

³⁶ Aḥmad ibn ʿAlī ibn Muḥammad al-ʿAsqalānī Abū Faḍl Šihāb al-Dīn, poznat kao Ibn Ḥaġar - znameniti učenjak polihistor. Porijeklom je iz Askalana u Palestini. Živio i umro u Kairu. Istakao se u filologiji i pjesništvu, da bi se posvetio hadisu. Radi slušanja hadisa proputovao je Jemen, Hidžaz i druge krajeve. Negov učenik Al-Saḥāwī je rekao: "Djela su mu bila proslavljena i dok je bio živ. Vladari su ih davali na poklon, a znameniti učenjaci su ih prepisivali." Više puta je bio sudac, da bi na kraju dao ostavku. Autor je brojnih djela, a najpoznatija su: *Al-Durar al-kāmina fī aʿyān al-mīʾa al-tāmina*, *Fath al-Bārī fī šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, *Tahḍīb al-Tahḍīb*, *Taqrib al-Tahḍīb*, *Lisān al-mizān*, *Al-Dirāya fī taḥrīḡ aḥādīṭ al-Hidāya*, *Al-Kālī al-šāff fī taḥrīḡ aḥādīṭ al-Kaššāf*, *Bulūġ al-marām*, *Al-Iṣāba fī tamyiz asmāʾ al-ṣaḥāba* i dr. (vidjeti: *Al-Badr al-ṭālīʿ*, I, str. 87.; *Al-Aʿlām*, I, str. 178-179.).

³⁷ Vidjeti: Al-ʿAsqalānī, *Al-Dirāya fī taḥrīḡ aḥādīṭ al-Hidāya*, I, str. 132. Preuzeti hadis nalazi se u djelu *Aḥkām al-Qurʾān*, I, str. 17.

9) Ibn al-Turkumānī (umro 750/1349.)³⁸

Od Al-Ġaṣṣāša preuzima u djelu *Al-Ġawhar al-naqī*, u kojem kaže: "Prema djelu *Aḥkām al-Qur'ān* Abū Bakra al-Rāzija, Al-Šāfi'ī je tvrdio da je *Bismilla* ajet u svakoj suri."³⁹

10) Al-Alūsī (umro 1270/1853.)⁴⁰

On je od Al-Ġaṣṣāša preuzimao u tefsirskom djelu *Rūh al-ma'ānī* kad je razmatrao riječi Uzvišenoga: *Zekat pripada samo siromasima i nevoljnicima* (Al-Tawba, 60.). Tom prilikom je naveo stavove fakiha i njihovo različito tumačenje značenja trošenja zekata "na Allahovom Putu", da bi od nekih preuzeo da je ispravno ono što kaže Al-Ġaṣṣāš u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* "da onom ko je bogat u svome zavičaju, ima kuću, sluge i konje, nije dozvoljeno uzimati zekat. Međutim, ako se takav odluči krenuti u borbu na Allahovom Putu pa mu treba oružje i oprema koji mu inače nisu potrebni dok boravi kod kuće, dopušteno je dati mu zekat, premda je u mjestu boravka situiran."⁴¹

11) Muḥammad Zāhid al-Kawṭarī (umro 1371/1951.)

Muḥammad Zāhid al-Kawṭarī je jako cijenio Al-Ġaṣṣāša. To potvrđuju pohvale izečene u *Predgovoru* koji je Al-Kawṭarī napisao uz kritičko izdanje Al-Zayla'ijevog djela *Naṣb al-rāya*, gdje kaže: "Abū Bakr al-Ġaṣṣāš je bio prvak u usulu, fikhu i hadiskoj nauci. Odlično je vladao hadisima koje prenose Abū Dāwūd, Ibn Abī Šaybe, 'Abd al-Razzāq i Al-Ṭayālīsī u svojim djelima, uklapajuću iz njihovih lanaca prenošenja šta poželi u situaciji u kojoj to poželi. Njegovi komentari na

³⁸ 'Alī ibn 'Uṭmān ibn Ibrāhīm al-Mardīnī, poznat kao Ibn al-Turkumānī- hanefijski sudac, učenjak u hadiskoj nauci i jezikoslovlju. Autor je djela: *Al-Muntaḥab*, *Kutub al-ḡu'afā' wa al-matrūkin* (iz hadiske nauke), *Bahġa al-arīb* (o nearapskoj leksici u Kur'anu), *Al-Ġawhar al-naqī fī al-radd 'alā al-Bayhaqī* (u kojem polemizira s Al-Bayhaqijevim djelom *Al-Sunan al-kubrā*, vidjeti: *Al-Fawā'id al-bahiyya*, str. 123.; *Al-A'īlām*, IV, str. 311.).

³⁹ Ibn al-Turkumānī, *Al-Ġawhar al-naqī* (na margini Al-Bayhaqiyevog djela *Al-Sunan al-kubrā*, II, str. 40. Bāb: *Al-Dalil ann ma ġama'athu al-maṣāḥif kulluhu Qur'ān*. Kod Al-Ġaṣṣāša je to u djelu *Aḥkām al-Qur'ān* I, str. 14.

⁴⁰ Maḥmūd ibn 'Abdillāh al-Ḥusaynī al-Alūsī Šihāb al-Dīn Abū al-Taṇā' - mufessir, muhaddis i polihistor obnovitelj. Rodio se i umro u Bagdadu. Bio je selefijskog uvjerenja, mudžtehid. Jedno vrijeme je vršio dužnost muftije, da bi dao ostavku i posvetio se nauci. Napisao je brojna djela, a najpoznatiji mu je veliki tefsir, poznat pod naslovom *Rūh al-ma'ānī* (vidjeti: *Al-A'īlām*, VII, 176-177.).

⁴¹ Vidjeti: Al-Alūsī, *Rūh al-ma'ānī*, X, str. 110. Usporediti sa *Aḥkām al-Qur'ān*, III, str.164.

Al-Ṭaḥāwījev *Al-Muḥtaṣar* i *Al-Ġāmi' al-kabīr* te autorska djela *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl* i *Aḥkām al-Qur'ān* govore o njemu kao o nedostižnom učenjaku, a njegovo izvanredno poznavanje prenosilaca tradicije dolazi do izražaja naročito kada je u pitanju argumentiranje mezhebskih stavova.⁴²

Otuda nalazimo da je on od Al-Ġaṣṣāša preuzimao u nekim djelima, kao što je činio u djelu *Ta'nīb al-Ḥaṭīb* kad je razmatrao pitanje podizanja ruku na ruku^u, rekavši u vezi s tim: "Al-Ġaṣṣāš je o tome veoma jasno i detaljno govorio u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*."⁴³

12) Mehmed Handžić Bošnjak (umro 1364/1944.)⁴⁴

Od Al-Ġaṣṣāša je preuzimao u brojnim djelima i spisima, kako u onima koja je napisao na arapskom, tako i u onima koja je napisao na bosanskom jeziku. Tako, npr., u djelu *Tefsīr āyāt al-aḥkām min sūra Al-Nisā'*, napisanom na arapskom jeziku, nakon što je izložio komentar riječi Uzvišenoga: *Mi smo odredili nasljednike svemu onome što ostave roditelji i rođaci* (Al-Nisā', 33.), kaže: "Učenjaci ne zauzimaju jedinstven stav o pitanju da li onaj ko je ponudio savezništvo nekome ima pravo naslijediti ga: većina njih smatra da on ne nasljeđuje, a Al-Ḥasan ibn Ziyād da nasljeđuje. Treba vidjeti šta o tome kažu Al-Ġaṣṣāš i Ibn al-ʿArabī."⁴⁵

Svrha pozivanja na Al-Ġaṣṣāša ovdje je ono što stoji u njegovom djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, jer je on ovo pitanje nešto detaljnije zahvatio. I

⁴² Al-Kawṭarī, *Muqaddīma Naṣb al-rāya li al-Ḥāfiẓ Al-Zayla'ī*, str. 44.

⁴³ Vidjeti: Al-Kawṭarī, *Ta'nīb al-ḥaṭīb*, str. 135.

⁴⁴ Muḥammad ibn Muḥammad ibn Šāliḥ Handžić. U literaturi se spominje i kao Al-Ḥānġi. Istaknut je učenjak iz Bosne. Obrazovao se na Al-Azharu. U Bosnu se vratio 1931. godine, gdje je radio kao profesor i vaiz, izdavao fetve i pisao. Poznata djela su mu: *Izhār al-bahāġa bi šarḥ Sunan Ibn Māġġa*, *Tafsīr āyāt al-aḥkām min sūra Al-Baqara*, *Tafsīr āyāt al-aḥkām min sūra Al-Nisā'*, *Al-Ġawhar al-asnā fī tarāġīm 'ulamā' wa šu'arā' Būsna*, koje je napisao tokom studija na Al-Azharu. Rukopis autograf se čuva u Al-Azharovoj biblioteci. Napisao je i druga djela na bosanskom, turskom, perzijskom i arapskom jeziku. Umro je 1944. godine pod misterioznim okolnostima, kad su komunisti u Federativnoj Jugoslaviji počeli preuzimati vlast. Al-Zirikli, dakle, griješi kad navodi da je umro 1946. u 35. godini života. Tačno je da je umro 1944., kad mu je bilo 38 godina (vidjeti: *Al-A'lām*, VII, str. 48.; Zakki Muḥammad Muġāhid, *Al-A'lām al-šarqīyya*, II, str. 174.; *Izabrana djela Mehmeda Handžića*, Predgovor. (*Izabrana djela* su, ustvari, izbor Handžićevih studija i članaka objavljenih u bosanskim novinama i časopisima. Štampana su u šest knjiga, a u *Predgovoru* I i IV toma priređivači su napisali opsežnu biografiju o Mehmedu Handžiću).

⁴⁵ Vidjeti: M. Handžić, *Tafsīr āyāt al-aḥkām min sūra Al-Nisā'*, list br. 42. rukopisa br. 6.967. koji se čuva U Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu

prve ovdje izgovorene Handžićeve riječi "učenjaci se razilaze oko pitanja nasljeđivanja" istovjetne su riječima prisutnim na odgovarajućem mjestu u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, što jasno govori da je Handžić preuzimao od Al-Ġaṣṣāša.⁴⁶

Handžić je od Al-Ġaṣṣāša preuzimao i u spisima na bosanskom jeziku, kojih je zamašan broj. Prilikom pisanja na bosanskom jeziku, Handžić je praktikovao navoditi arapske tekstove kojim potkrepljuje svoje poglede. U jednome takvom radu je npr. zahvatio pitanje načina utvrđivanja pojavljivanja polumjeseca, viđenjem ili proračunom, navodeći argumente pristalica i jednoga i drugog načina, da bi se opredijelio na stranu utvrđivanja viđenjem. Prilikom razmatranja zadatog pitanja, pozvao se na tvrdnje Al-Ġaṣṣāša iz djela *Aḥkām al-Qur'ān*, citirajući: " Onaj ko u obzir uzima (isključivo) položaj Mjeseca i proračun astrologa, odstupa od šeriatske odredbe. Takva tvrdnja nije ono što se proučavanjem može utvrditi iz poruka Allahove (dž.š.) Knjige, tekstova sunneta i konsenzusa fakiha."⁴⁷

* * *

Iz onog što je prethodilo, jasno se vidi da je Al-Ġaṣṣāšovo tefsirsko djelo imalo očigledan uticaj na mnoge učenjake koji su dolazili nakon njega tokom različitih stoljeća i vremena, bez razlike radi li se o mufessirima, fakihiima ili drugim. Naprijed isticani primjeri koje smo izabrali iz reda onih koji su preuzimali iz ovoga tefsirskog djela, potvrđujući to i sami u svojim spisima, nije bilo neko temeljito pretraživanje, već smo iznijeli ono do čega smo uspjeli doći. Nema sumnje da u korištenim djelima ima i drugih mjesta na kojima su autori preuzimali iz ovoga znamenitog djela, kao što se ni njegovi uticaji ne svode na spomenute autore. Ne tražeći opravdanja za sebe iznijeli smo ono do čega smo uspjeli doći kao uzorke koji ukazuju na željeni cilj. Al-Ġaṣṣāšovo tefsirsko djelo *Aḥkām al-Qur'ān* čak i u naše vrijeme vrši uticaj na učenjake i istraživače. Djela savremenih autora su puna preuzimanja i citata iz ovoga djela.⁴⁸

⁴⁶ Vidjeti: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, str. 232.

⁴⁷ Vidjeti: *Izabrana djela Mehmeda handžića*, Knjiga 3., str. 210.; Al-Ġaṣṣāš, *Aḥkām al-Qur'ān*, I, str. 245.

⁴⁸ Vidjeti npr.: prof. dr. Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Buṭṭī, *Qaḍāya fiqhīyya mu'āṣira* (str. 58-60.) gdje autor, razmatrajući pitanje kreditne kamate, duži citat uzima od Al-Ġaṣṣāša, hvaleći ga: "Vjerovatno je Al-Ġaṣṣāš najbolje objasnio i istražio to pitanje." Među savremenike koji citiraju Al-Ġaṣṣāša spada i šejh dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī u djelu *Fatāwā mu'āṣira* i drugim djelima, često potkrepljujući stavove Al-Ġaṣṣāšovim riječima iz djela *Aḥkām al-Qur'ān*. Njima treba pridružiti i šehida dr. 'Abdullāha 'Azzāma koji sadržaje djela *Aḥkām al-Qur'ān* citira u svojim djelima o džihadu i dodirnim pitanjima.

ZAKLJUČNE MISLI

ZAKLJUČNE MISLI

Nakon što smo, uz pomoć Uzvišenog Allaha, okončali istraživanja za ovu disertaciju, iznosimo sažetak najvažnijih rezultata koje smo dobili, da bismo ih prokomentarisali i pružili svoje skromne preporuke. Pri tome nam se čini svrsishodnim da sažetak ustrojimo na principu brojčanog obilježavanja stavki, usklađen s brojčanim obilježavanjem stavki prilikom izrade disertacije.

1. Al-Ğaššās je živio u 4/10. stoljeću, a to je vrijeme političkih i društvenih previranja u svim krajevima islamskog svijeta, kao što je u isti mah i vrijeme velikoga islamskog kulturnog i naučnog preporoda budući da su tada pisana enciklopedijska djela iz raznih grana islamskih nauka i umjetnosti, koja će biti nezaobilazni izvori svima onima koji su kasnije dolazili, tokom niza stoljeća, sve do naših dana.

2. Al-Ğaššās je bio oličenje osobina svojstvenih istinskim učenjacima koji su se zalagali na Božijem Putu. Bio je ravnodušan na privlačnosti prolaznog svijeta, sklon odricanju i pobožnosti, hrabar čovjek koji se u stamenom hodu Pravim Putem nije nikoga bojao osim Allaha (dž.š). Dva puta mu je nuđen položaj vrhovnog kadije (*qāḍī al-quḍā*), a on je to oba puta odbio. Zbog tih moralnih vrlina i svekolike predanosti nauci, dolazili su mu tragaoci za znanjem sa svih strana, da se pred njim napajaju znanjem iz raznih grana islamskih nauka, prožetim njegovim moralnim vrednotama i neporočnim držanjem.

3. Al-Ğaššās je zauzimao značajno mjesto među učenjacima uopće, a posebno među učenjacima hanefijskog mezheba. Dokaz tome su komplimenti historičara i naučnika kojima su obasipali ovog velikana. Kvalifikovan je s nekoliko epiteta kakvi se daju samo najvećim učenjacima.

4. Al-Ğaššāsa je krasilo veliko zanimanje za sticanjem znanja. Radi zadovoljenja tog zanimanja poduhvatao se dugotrajnih putovanja premještajući se od jednoga do drugog naučnog centra, da bi se obrazovao pred velikim učenjacima. Arapski jezik i jezikoslovnu nauku je izučavao pred tadašnjim prvacima kao što su bili Abū 'Alī al-Fārisī i Ğulām Ta'lab. Fikh i usul je izučavao pred velikim fakihom Al-Zuġāġijem i vodećim teoretičarem islamskog prava Al-Karḥijem.

Pred Al-Karhijem je i stažirao, dugo vrijeme mu asistirao i specijalizovao fikh, usljed čega ga toliko spominje u svojim djelima. Hadiske nauke je izučavao pred najvećim i najpriznatijim hafizima hadisa kao što su bili: Al-Ḥākim al-Naysabūrī, Ibn Qānī⁶, Al-Ṭabarānī, Al-Ḥusayn al-Naysabūrī i dr. Ugled mu u tome posebno podržava činjenica što su, prema onome što smo uspjeli utvrditi, samo jednoga među njegovim učiteljima stručnjaci za provjeru *ispravnosti hadisa* (*ulamā' al-ḡarḥ wa al-ta'dīl*) kvalifikovali kao slabog (*da'if*), a to je bio Ibrāhīm al-Ḥarrānī, od kojeg je, kako smo naprijed naglasili, preuzeo samo u jednoj prilici.

5. Kao znamenit učenjak, Al-Ġaṣṣāš je imao značajan udio u naučnom pokretu i kulturnom preporodu svoga vremena. Napisao je nekoliko korisnih enciklopedijskih djela koja, u načelnom smislu, predstavljaju opširne komentare kompendija i temeljnih tekstova hanefijskog mezheba. Opširno komentarisanje kompendija smatra se umijećem dubokoga poniranja, teškoga dosezanja, kretanja nepoznatim putevima, koje može slijediti samo dobar znalac mezheba i njegovih skrivenih nepoznanica i detalja, ko je u stanju spoznavati utemeljenja njegovih pitanja budući da su ciljevi komentarisanja odgovori na raznovrsna mezhebska pitanja. Al-Ġaṣṣāš je hanefijskom mezhebu pružio nekoliko opširnih komentara, koji mogu služiti kao priručnici prilikom iznalaženja rješenja za razgranata fikhska i usulska pitanja. U svojim spisima je iznio komentar najvažnijih djela Abū Ḥanifinih prvih saradnika i njihovih učenika, kao što su bili: Al-Šaybānī, Al-Ḥaṣṣāf, Al-Ṭaḥāwī, Al-Karhī. Uz to je i sam pravio kompendije dužih djela, kao što je kompendij Al-Ṭaḥāwijeovog djela *Iḥtilāf al-'ulamā'*. Pisao je i o nekim osjetljivim pitanjima, o kojima su učenjaci hanefijskoga i drugih mezheba dugo raspravljali. To potvrđuje djelo koje je napisao o alkoholnim pićima i djelo o mjesečnici. Zanimao se i za probleme svog vremena i pitanja o pojavama s kojima se susreće te je napisao djelo pod naslovom *Ġawābāt al-masā'il*.

Al-Ġaṣṣāš nije propustio ni da piše o vjerovanju i Allahovoj (dž.š.) jednoći. U tom području je napisao komentar Allahovih lijepih imena. Sve je krunisao komentarom Allahove (dž.š.) Knjige koji je naslovio *Aḥkām al-Qur'ān*, u kojem je posebno zanimanje pokazao za šeriatskopravne propise koji se mogu izvesti iz tekstova časnog Kur'ana i njihovih poruka, pridruživši mu i korisne sadržaje iz drugih nauka kojima se služio. Djelo *Aḥkām al-Qur'ān* smatra se posljednjim Al-Ġaṣṣāšovim djelom i praktičnim sažetkom njegovoga dugotrajnog naučnog rada. Uz ovo djelo je napisao opširan *Predgovor* koji obuhvata

dva pozamašna dijela: jedan se tiče pitanja vjerovanja i Allahove (dž.š.) jednoće, a drugi temelja fikha, značenja kur'anskih riječi, načina izvođenja propisa i drugih fikhskih pitanja. Ovo djelo je naslovio *Uṣūl al-fiqh*. Kasnije je ono postalo poznato i pod naslovom *Al-Fuṣūl fi al-uṣūl*.

6. Al-Ğaṣṣās je prilikom pisanja djela *Aḥkām al-Qur'ān* crpio iz mnogobrojnih izvora koji su mu pomogli da djelo iznese u enciklopedijskom obimu. Već smo vidjeli da se ti izvori mogu obuhvatiti primjedbama zasnovanim na trima različitim pretpostavkama. *Prvo*, na učiteljima, s obzirom na to da je mnogo putovao u potrazi za znanjem, te da se prilikom premještanja po centrima nauke i obrazovanja na islamskom istoku susretao s velikim učenjacima koji su bili obrazovani na različitim izvorima i označeni različitim kulturama. Uvažavajući razlike, od njih je preuzimao prilikom pisanja djela *Aḥkām al-Qur'ān*. Tim putem je djelo obuhvatilo njihove tvrdnje i poglede tako što autor od svakoga prenosi iz njegove oblasti i specijalnosti potkrepljujući svoje stavove, nekad braneći onoga koga citira, a nekad ga zbog nečega i kritikujući. *Drugo*, na njegovim djelima, budući da mu tefsirsko djelo *Aḥkām al-Qur'ān* predstavlja sukus ukupnoga spisateljskog rada, praktični sažetak bogatoga naučnog pisanja. Prethodna djela su mu pružila dobre uvide u teoriju šeriatskog prava i detaljna znanja iz hanefijskog fikha, što mu je predstavljalo izdašnu pomoć u utemeljivanju mezheba, vezano za svako pitanje koje ističe, razrađujući ga prema razgranavanju i podudarnostima, pozivajući se na svoja djela za one koji o tome žele više znati. *Treće*, na djelima koja su postojala u Al-Ğaṣṣāsovo vrijeme s obzirom da su tada već postojala mnoga važna enciklopedijska djela iz različitih oblasti i specijalnosti, zahvaljujući tome što se 3/9. i 4/10. stoljeće smatraju najplodnijim u islamskoj historiji u pogledu pisanja djela i procvata različitih grana znanosti. Otuda je Al-Ğaṣṣās mogao toliko citirati prilikom pisanja djela *Aḥkām al-Qur'ān*. U drugom poglavlju drugog dijela disertacije opširno smo govorili o izvorima iz kojih je Al-Ğaṣṣās crpio građu za pisanje svog tefsirskog djela *Aḥkām al-Qur'ān*.

7. Naslov djela *Aḥkām al-Qur'ān* jasno nagovještava da će autor posebnu brigu u njemu voditi o ajetima koji sadrže propise (*āyāt al-aḥkām*), o obrazlaganju njihovih značenja i poruka, da će komentar tih ajeta i izvođenje šeriatskopравnih propisa iz njih predstavljati osnovni predmet njegovog djela. Stoga je tako dugo komentarisao sure koje sadrže znatan broj ajeta koji se tiču propisa i fikhskih pitanja, kao što su: *Al-Baqara*, *Al-Nisā'*, *Al-Mā'ida* i dr. Pažljiv posmatrač djela *Aḥkām*

al-Qur'ān će uvidjeti da ono obuhvata i druge oblasti nauke, mimo fikha i propisa, kao što su: hadiska nauka, jezikoslovlje, gramatika, deklinacija, pjesništvo, stilistika, logika, filozofija, historija, dijalektika, eristika, kritika, i druge nauke, koje zajedno služe jednome osnovnom cilju koji je Al-Ğaššāš želio ispuniti pisanjem ovog djela, a to je izvlačenje odredbi i fikskih pitanja iz poruka kur'anskih tekstova, tako da autorovo interesovanje za sve istaknuto tefsiru daje formu enciklopedijskog djela koje obuhvata povelik broj nauka.

8. Al-Ğaššāš je svoju metodologiju komentarisanja Allahove (dž.š.) Knjige gradio na stabilnim osnovama koje počivaju na zdravim uporištima i čvrstim principima. Nakon pomnog proučavanja djela *Aḥkām al-Qur'ān*, ustanovili smo da se njegova metodologija zasniva na slijedećih devet principa:

Prvi princip je čvrsta privrženost komentarisanju Kur'ana Kur'anom. Ovaj put se smatra najprikladnijim u komentarisanju Allahove (dž.š.) Knjige, jer se njime upotpunjuje razumijevanje i raspoznaje ono šta se želi kur'anskim tekstom budući da se predmet posmatra pogledom koji zahvata u sve što je obuhvaćeno tekstom. Tako se Kur'an komentariše onim što je zabilježeno u samom Kur'anu. U skladu s tim, Allahova (dž.š.) poruka se razumijeva na osnovu onoga što je poteklo od Allaha, neka je slavljen i uzvišen. Stoga je prvi ko je slijedio ovaj put, bio upravo Allahov Poslanik (s.a.v.s.). Ova vrsta tefsira nije neki jednostavan posao, koji ne počiva na posmatranju i promišljanju. Naprotiv, to je posao koji počiva na dugotrajnom razmišljanju i razmatranju. To je posao koji mogu shvatiti samo znalci, s posebnim darom za posmatranje. Al-Ğaššāšovo nastojanje da sakupi slične ajete o nekom predmetu, koji stoje jedni naspram drugih, ne svodi se samo na područje fikha i propisa, već je isto nastojao ispuniti i u području općeg tefsira. Zato je Al-Ğaššāš dostojan ubrajanja među preteče ove metodologije u komentarisanju Allahove (dž.š.) Knjige.

Drugi princip je kombinovanje tradicionalnog i racionalnoga komentarisanja Kur'ana. Al-Ğaššāš je u komentarisanju bio veoma zainteresovan za tradicionalno tumačenje, bez razlike da li ono izviralo iz Vjerovjesnikovog sunneta, kazivanja ashaba, ili kazivanja tabi'ina, svejedno radilo se o području fikhskih propisa ili o području općeg tefsira. U svome tefsirskom djelu je, ponakad navodeći lanac predaje a češće bez navođenja, iznio stotine i hiljade tradicijskih kazivanja potkrepljujući njima različite ciljeve komentarisanja. Prilikom navođenja kazivanja i predaja nije se zadovoljavao pukim nizanem i bilježenjem. Nije bio puki prenosilac, već je mnoge predaje komentarisao sa

stanovišta dokazivanja slabosti i potvrđivanja ispravnosti, polemišući i analizirajući, čvrsto ih povezujući s razmišljanjem i slobodnim rasuđivanjem. Ozbiljno je nastojao iznaći logičko uporište većini fikhskih propisa koje je razmotrio u tefsiru nastojeći da tradiciju potvrdi principima logike, zaključcima razuma i rezultatima posmatranja. Otuda ga na nekim mjestima u tefsiru vidimo kako, nakon što najprije navede neke dokaze iz Kur'ana, zatim iz hadisa i stavova učenjaka iz prve generacije, kaže: "Ono što se potvrđuje posmatranjem...", ili "Kur'an, predaja i posmatranje potvrđuju tačnost onog šta smo rekli", ili "Ono što upućuje na zabranu vremenski ograničenog braka (*al-mut'a*) od racionalnih dokaza...", ili slične fraze koje koristi prilikom donošenja zaključaka, koji potvrđuju često pozivanje na razum i logiku prilikom komentarisanja brojnih kur'anskih tekstova i potvrđivanja njihovih odredbi.

Ko se druži s Al-Ğaššāšovim tefsirrom, suočit će se s racionalnom metodologijom vidljivih znakova, koja proizlazi iz čvrstog uporišta, a to je obilno znanje, zrelo razmišljanje, uravnoteženost duha, snaga argumenta i dokaza.

Ustanovili smo da Al-Ğaššāšova racionalna metodologija u tefsiru počiva na pet osnovnih oslonaca, a ti su:

- neophodnost da se racionalni tefsir razvija na osnovama brojnih nauka koje čovjeka osposobljavaju za pravilno razumijevanje Allahove (dž.š.) Knjige i štite ga od posrtanja i pretjerivanja prilikom tumačenja;
- neophodnost da se racionalni tefsir povezuje s tradicionalnim tefsirrom i pouzdanim predajama koje nije dozvoljeno odbaciti;
- nezalaženje s racionalnim tumačenjem u područja gdje za to nema mjesta;
- tumačenje nejasnih (*al-mutašābih*) ajeta u svjetlu jasnih (*al-muḥkam*) ajeta;
- izbjegavanje usiljenog i tendencioznog tumačenja (*al-tafsīr al-fāsīd*), jer je to put ka iskrivljavanju vjere.

Svaki ovaj oslonac govori o domašajima Al-Ğaššāšove zaniteresovanosti da logičke zaključke povezuje s tradicijskim datostima tako što će utvrditi svako neslaganje među njima.

Treći princip je korištenje znanja iz jezika i jezikoslovnih disciplina. U vezi s tim, ustanovili smo da je Al-Ğaššāša krasila široka jezička kultura kao rezultat učenja pred glasovitim jezikoslovcima kakvi su bili Abū 'Alī Al-Fārisī i Ğulām Ṭa'lab, kao i dobrih uvida u bogate

jezikoslovne izvore. Unatoč tome, njegovo zanimanje za jezik, gramatiku, sintaksu, morfologiju i druga jezikoslovna pitanja bilo je limitirano, bolje reći označeno željom da služi temeljnom cilju koji je želio ostvariti u tefsiru, a to je izvođenje šeriatskopравnih propisa iz poruka kur'anskog teksta. Stoga je jezikoslovne rasprave koristio onoliko koliko su mogle poslužiti primarnom cilju. Zanimao se za tumačenje korijena kur'anskih riječi. Zahvatao je brojne rasprave iz gramatike i morfologije. Potkrepljivao je to kazivanjima velikih jezikoslovaca. Bilježio je mnogobrojne pjesničke uzorke od pjesnika različitih grupacija, uvjeren da "svako ko zagovara neko značenje nekoj riječi u jeziku treba iznijeti dokaz iz živog jezika ili predaju od nekog jezikoslovca." Al-Ğaššāš je razmatrao i neke stilske figure kao što su pravi smisao i metafora (*al-ħaqīqa wa al-mağāz*), poređenje (*al-tašbīh*), aluzija (*al-kināya*), podudarnost (*al-mušākala*) i konciznost (*al-iğāz*) dokazujući tim figurama i konciznošću kur'anskog teksta da je Kur'an Allahov (dž.š.) govor. Al-Ğaššāš se na jezik pozivao prilikom pružanja podrške svome mezhebu, odbacivanja dokaza svojih protivnika, prilikom polemisanja i davanja prednosti nekim stavovima ispred drugih, ili u nekim drugim situacijama koje se tiču fikha i njegovih mnogobrojnih pitanja.

Četvrti princip je naročita briga o islamskom pravu i njegovim propisima. Ovaj princip zahvata najbrojnije i najvažnije teme Al-Ğaššāšovoga tefsirskog djela. Zato je veoma opširno tumačio fikhske propise navodeći mezhebske razlike.

Utvdili smo da ga je, prilikom obrađivanja nekih važnih tema, krasila naučna i metodološka znatiželja. Najprije je iznosio postojeće stavove o nekom pitanju, a nakon toga razmatrao dokaze i rasprave o njima, da bi potom pristupio izboru i davanju prednosti nekim, potkrepljujući ih dokazima. S obzirom na to da je bio hanefijskog mezheba, prednost je, uglavnom, davao stavovima hanefijskog mezheba. Čvrsta privrženost mezhebu ga je ne rijetko vodila u pristrasnost nukajući ga da kritikuje protivnike, zasipajući ih ostrim kvalifikacijama.

Komentarisanje ajeta s propisima je praktikovao redom kojim su raspoređeni u surama izvlačeći postojeće propise i poruke, tražeći dokaze o tačnosti onog što je ustanovio, u srodnim ajetima iz časnoga Kur'ana, časnim Vjerovjesnikovim hadisima, kazivanjima ashaba i tabi'ina, konsenzusu učenjaka, jeziku i pjesništvu, ne zanemarujući ni dokazivanje posmatranjem i logikom. Oko pitanja razlikovanja je, također, navodio zamašan broj stavova znamenitih fakiha, ashaba, tabi'ina i predvodnika poznatih mezheba polemišući s njima, kritikujući ih ili prihvatajući ono

što bi ocijenio kao ispravno, lahkim jezikom, dobrim stilom, prečišćenim riječima koje jasno izražavaju ono šta se želi. Svoje stavove i mišljenja, prilikom kritikovanja i polemike, označavao je riječima: "Abū Bakr kaže."

Utoliko što je u tefsiru slijedio redosljed kur'anskih sura iz mushafa, pitanja iz predmeta rasprave je postavljao u posebna poglavlja, uobičajena za fihška djela, naznačavajući svakom poglavlju naslov koji u sebe uključuje pitanja za razmatranje istraživanjem, polemikom i analizom. Ponekad je poglavlja dijelio na odjeljke, s naznakama parcijalnih pitanja koja zahvata, ili u okviru njih sažeto govori o propisima koje je prethodno opširno razradio, ili iznosi opće poruke koje se tiču komentara tog ajeta. Na taj način je znatno olakšao korištenje knjige tako da čitalac može lahko pronaći pitanje ili propis koju traži, situiran ispod naslova poglavlja i odjeljaka.

Kao dodatne podsticaje u osvrtu na pitanja koja razmatra kroz istraživanje i analizu Al-Ġaṣṣāš pretpostavlja mnogobrojna neslaganja kojim bi njegovi protivnici mogli pokušati da dokazuju nešto drugo. Nakon toga pruža precizne i detaljne odgovore nižući u sklopu njih mnogobrojne dokaze i argumente, kritikujući ono što se ne slaže s njegovim mezhebom. Ovaj metod, tj. nagovještaj neslaganja iskazan riječima "ako bi neko rekao", ili "ako se kaže", nakon čega slijedi: "odgovaramo mu", ili "odgovor mu je", Al-Ġaṣṣāš primjenjuje uz gotovo svako pitanje. Prilikom pretpostavljanja neslaganja koja bi se mogla pojaviti kao pandan njegovom stavu, Al-Ġaṣṣāš ih ne pokušava iznijeti otrcanim stilom i poroznim riječima, već ih niže snažnim izrazima i jedrim riječima tako da čitalac djela ponekad pomisli da nije moguće odgovoriti na takva neslaganja, ili je, u najmanju ruku, odgovor na njih mukotrpan posao. No, Al-Ġaṣṣāš ih pobija gipkim stilom i raznovrsnim dokazima. To nepobitno dokazuje Al-Ġaṣṣāšovu proniknutost u razne naučne oblasti zahvaljujući kojoj se ne plaši suočenja s pogledima protivnika, koje treba osporiti dokazima i argumentima.

Peti princip je razmatranje najvažnijih pitanja vjerovanja (*al-ʿaqīda*), kao što je pitanje postojanja Allaha (dž.š.), utvrđivanje Njegove jednoće i neusporedivosti bilo čega s Njime, utvrđivanje istinitosti Muhammedovog (s.a.v.s.) poslanstva, zatim odgovor sljedbenicima iskrivljenih vjera (jevrejima i kršćanima) te pobijanje tvrdnji zalutalih grupacija koje se pripisuju islamu i odgovor na njihove mnogovrsne zablude, kao što je odgovor fatalistima (*ġabriyya*), haridžijama, šiʿijama i dr. Ovo pored drugih pitanja koja se tiču islamskoga vjerovanja, od kojih smo neka, s obzirom na njihov značaj,

ukratko izložili, kao što je slučaj s kaznom i nagradom u mezaru, pitanjem predvodništva i zastupništva i pitanjem nadnaravnosti Kur'ana, a druga smo zanemarili imajući u vidu da se i Al-Ğaššās na njih veoma kratko osvrnuo ne obraćajući im preveliku pažnju, kao što su pitanja *lijepoga* i *ružnoga* koja se tiču dogmatike.

Nakon pogleda u pitanja vjerovanja koja je Al-Ğaššās zahvatio u tefsiru, posebno u pitanje Allahove, neka je slavljen i uzvišen, jednoće i neusporedivosti bilo čega s Njime, te u pitanje opširnih odgovora zalutalim grupacijama i njihovim iskrivljenim naučavanjima, utvrdili smo da se on pridržavao metodologije svojstvene sljedbenicima ehli-sunneta (*ahl al-sunna wa al-ğamā'a*), te da se, u načelnom smislu, nije s njima razilazio osim što se pojavljuju neka pitanja uz koja se mogu naslutiti uticaji mu'tezilijaskog naučavanja, kao kad se radi o pitanju viđenja Allaha (dž.š.) na budućem svijetu, što, međutim, ne znači da je on bio mu'tezilija budući da je saglasan s metodologijom ehli-sunneta u predominantnoj većini pitanja vjerovanja koja je razmatrao u tefsiru.

Šesti princip je razmatranje brojnih pitanja iz teorije šeriatskog prava i kur'anskih nauka. Ovdje smo ustanovili da je fikhska narav, preovlađujuća u djelu *Aḥkām al-Qur'ān*, Al-Ğaššāsu uvjetovala da u ovom djelu zahvati brojna pitanja iz teorije šeriatskog prava (*al-uṣūl*) kao što su: *jasno* i *manje jasno* (*al-muḥkam wa al-mutašābih*), *derogirajuće* i *derogirano* (*al-nāṣiḥ wa al-mansūḥ*), *neograničeno* i *ograničeno* (*al-muṭlaq wa al-muqayyad*), *sumarno* i *parcijano* (*al-muğmal wa al-mubayyan*), *opće* i *posebno* (*al- 'āmm wa al-ḥāṣṣ*), kao i druga slična pitanja koja se tiču kur'anskih znanosti (*'ulūm al-Qur'ān*), a čije poznavanje je neophodno prilikom izvođenja raznovrsnih fikhskih propisa. Osim toga, Al-Ğaššās se ubraja među velike učenjake usulske znanosti. Njegovo enciklopedijsko djelo *Uṣūl al-fiqh*, nazvano i *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, najveći je dokaz tome. Al-Ğaššās to djelo smatra usulskim predgovorom svome tefsiru *Aḥkām al-Qur'ān* te je zbog toga njegov zahvat na nekim usulskim pitanjima u tefsiru bio sasvim kratak upravo zato što se u datim prilikama pozivao na to usulsko djelo. Al-Ğaššās je kroz svoju metodologiju komentaranja iznio brojna usulska pravila istakavši ih koncizno na različitim mjestima u svome tefsirskom djelu, što smo obrazložili prilikom osvjetljavanja ovoga metodološkog principa.

Sedmi princip je oslanjanje na povode objave. Ovdje smo utvrdili da je Al-Ğaššās prilikom komentaranja bio živo zainteresovan za pitanja o povodima objave. U djelo je unio zamašan broj predaja koje se tiču povoda objave, da bi njima ispunio različite ciljeve. U tome je

slijedio put *al-ğumhūra* (većina učenjaka) koji smatra da je pouka u globalnom značenju riječi a ne u posebnosti povoda (*al-'ibra bi umūm al-lafz lā biḥuṣūṣ al-sabab*) osim kad poruka počiva na svođenju riječi na sam povod. Ustanovio je da pitanje povoda objave spada u ona pitanja o kojima se može suditi isključivo na osnovu predaje i slušanja od onih koji su bili prisutni u vrijeme objavljivanja i koji su bili svjedoci okolnosti kad je ajet objavljivao, jer to ne spada u pitanja u kojima ima mjesta za promišljanje i idžtiḥad.

Osmi princip je zanimanje za različita *čitanja/kiraete* Kur'ana i njihova diferenciranja. Uz ovaj princip smo ustanovili da se Al-Ğaṣṣās veoma živo zanimao za *čitanja*, posebno za njihova razgranavanja sa stanovišta jezika. Ustanovili smo da je *čitanjima* založio blagodaran trud, kojim je *čitanja* naučno osvijetlio, što govori da je bio duboko pronikao u jezikoslovnu i brojne druge islamske nauke. Neposredni povod koji ga je na to nukao jeste čvrsta povezanost *čitanja* s pitanjem tumačenja Kur'ana, naročito fikhskog, kakav je njegov tefsir, zbog čega učenjaci često napominju da "razlike u *čitanjima* unose razlike i u propisima". U komentarima *čitanja* Al-Ğaṣṣās je zabilježio mnogobrojna korisna uputstva nezaobilazna onome ko izučava ovu problematiku. Među zamjerke njegovoj tefsirskoj metodologiji u vezi sa *čitanjima/kiraetima* spada to što on, uglavnom, *kiraete* ne povezuje s autoritetima, čak ni s vodećih sedam ili deset, koji su bili poznati i u njegovo vrijeme, već se, prilikom navođenja, zadovoljava samo time da kaže: "čita se", što podrazumijeva neznanog autoriteta, a to je situacija koja od čitaoca njegovog tefsira zahtijeva da dotične *kiraete* i autoritete traži po brojnoj kiraetskoj liretaruri.

Deveti princip je izbjegavanje *israilijata* i *apokrifnih hadisa*. Ovdje smo ustanovili da je Al-Ğaṣṣās svoj tefsir štitio od *israilijata* i kazivanja koja ne može posvjedočiti zdrav razum niti autentična predaja. Ova karakteristika je posebna odlika njegovog tefsira budući da se, usljed tolerantnog odnosa nekih mufessira prema *israilijatima*, u islamskom naslijeđu uopće a u tefsirskom posebno, nataložilo mnogo neobičnoga i neprihvatljivog, što se spominje u ovim kazivanjima, a nema nikakvog utemeljenja u islamu. Al-Ğaṣṣāsovo djelo je pošteđeno tih sadržaja tako da se čitalac ne izlaže opasnostima od njihovih štetnih uticaja. Isti je slučaj i s *apokrifnim hadisima* i krivotvorenim i lažnim predajama, jer je Al-Ğaṣṣāsovo izuzetno poznavanje hadisa i tradicije (u tome je imao učitelje i sopstvene lance predaje), povrh dobrih uvida u kvalifikacije prenosilaca bilo garancija da u svom djelu neće upotrijebiti ni *israilijate* ni *apokrifne hadise*, već da će ih se dosljedno kloniti.

9. Ovo su principi na kojima počiva Al-Ğaššāšova metodologija u komentarisanju Allahove (dž.š.) Knjige. To su čvrsti principi, zasnovani na zdravim uporištima i čvrstim osnovama. Međutim, Al-Ğaššāšova metodologija sadrži i neke zamjerke i primjedbe, a najbitnije su: pretrpljeni uticaji muʿtezilijskog naučavanja oko pitanja viđenja Allaha (dž.š.) na budućem svijetu i prenaglašena privrženost hanefijskome mezhebu, iz koje su proistekle dvije negativne pojave: 1) napadi na učenjake drugih mezheba, posebno na Al-Šāfiʿija i 2) proizvoljnost u komentarisanju nekih tekstova.

10. Iznensene zamjerke i primjedbe ne umanjuju naučnu vrijednost Al-Ğaššāšovog tefsira, koji je, tokom brojnih stoljeća, sve do naših dana, bio važan izvor svakom ko je izučavao različite islamske nauke, posebno fikh i tefsir. Ono što potvrđuje veliko zanimanje učenjaka za ovo djelo jeste postojanje njegovih mnogobrojnih rukopisnih primjeraka. U Sulejmanijskoj i drugim bibliotekama u Istanbulu pronađeno je nekoliko preimjeraka tog djela, ukrašenih zlatastim mastilom, ispisanih rukopisom vrhunskog stila i umjetničkog ukusa, što govori o istinskoj pažnji i brizi učenjaka za djelom.

Na kraju smo došli do zaključka da se velika naučna vrijednost Al-Ğaššāšovoga tefsirskog djela ogleda u činjenici da je on važan izvor hanefijskog mezheba. Ovo zahvaljujući detaljnoj upućenosti autora u hanefijski mezheb i savjesnom istraživanju predaja u njemu. Otuda je njegov rad bio plodonosan i blagodaran za ovaj mezheb, sa stanovišta utemeljenja i sistematizovanja.

Djelo *Aḥkām al-Qurʾān* se smatra i fikhskom enciklopedijom koja sadrži mnoštvo pogleda drugih fikhskih mezheba, kako poznatih i očuvanih, tako i onih iščezlih, koji nisu očuvani do naših vremena. Ovo Al-Ğaššāšovom tefsirskom djelu daje posebnu naučnu vrijednost, jer je putem njega očuvano mnoštvo stavova i pogleda iščezlih mezheba.

* * *

Ovo su najvažniji rezultati do kojih smo došli prilikom proučavanja Al-Ğaššāšovog tefsira. Što se tiče preporuka koje bismo iznijeli na kraju istraživanja, mogu se svesti na slijedeće:

Prvo: Preporučujem detaljno i precizno proučavanje djela *Aḥkām al-Qurʾān* koje bi mu učinila usluga sa stanovišta identifikacije izvora obuhvaćenih predaja uz ocjenu stepena vjerodostojnosti istih. Tako bi bila pružena golema usluga tome velikom broju hadisa i kazivanja, koje je Al-Ğaššāš zabilježio u svome djelu. To bi dodatno pomoglo čitaocima

i istraživačima u raspoznavanju vjerodostojnoga od slabog, zdravoga od nezdravog, prilikom potkrjepljivanja dokazima u području fikha.

Drugo: Al-Ġaṣṣāšovom tefsirskom djelu je, s obzirom na mnoštvo pitanja i tema koje zahvata, potrebna izrada preciznoga predmetnog registra. Stoga ljubiteljima nauke preporučujemo izradu odgovarajućih registara da bi bilo olakšano obraćanje djelu koje se uistinu smatra obuhvatnom enciklopedijom, s hiljadama fikhskih tema i raznovrsnih pitanja među svojim koricama.

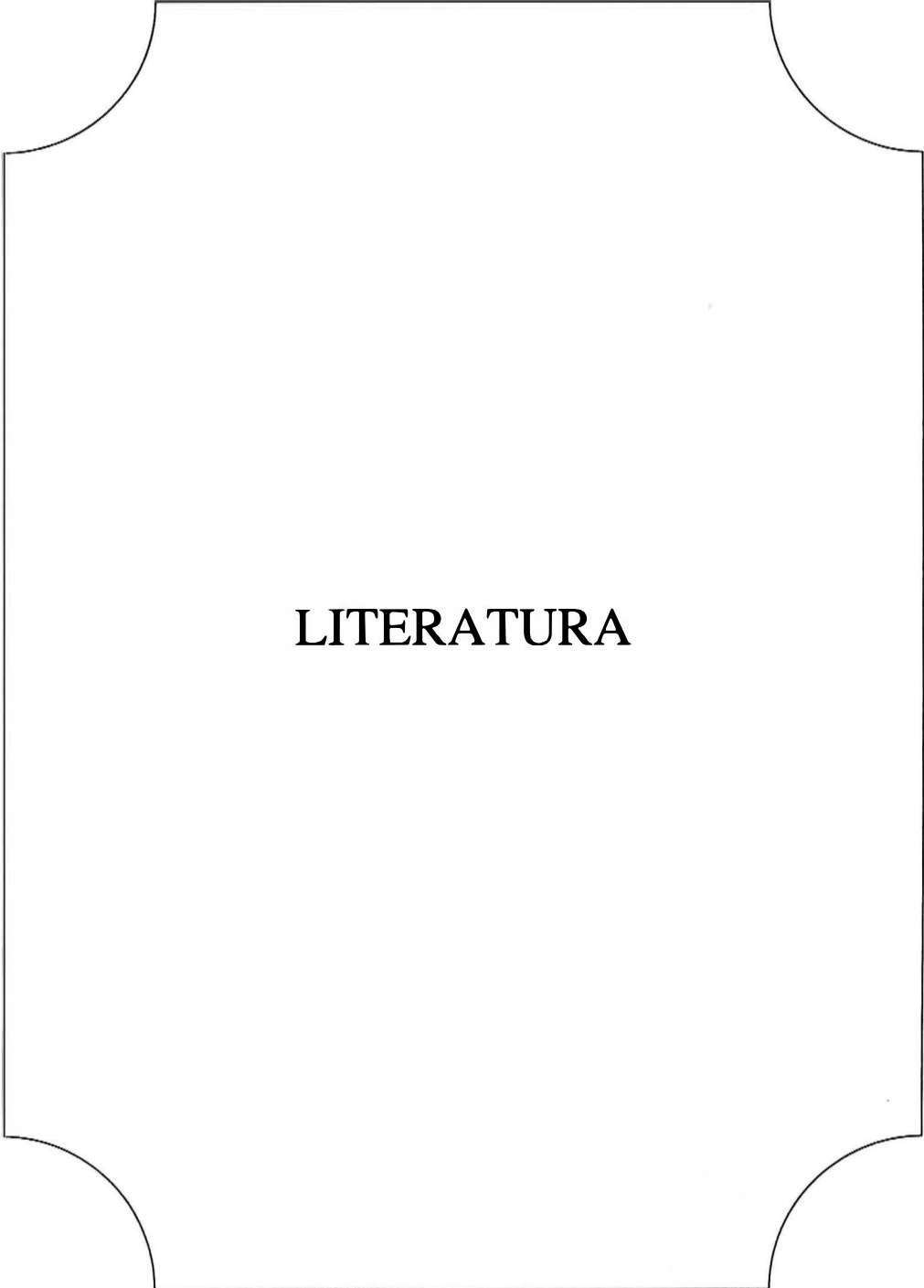
Treće: Ova preporuka se tiče samo onih sadržaja djela *Aḥkām al-Qur'ān* po kojima je u njemu zastupljen opći tefsir. Pod tim podrazumijevamo ona obilježja općeg tefsira koja je Al-Ġaṣṣās unio u svoje djelo, koja se uistinu mogu smatrati ukrasima tefsira u općem smislu. Stoga preporučujemo sažimanje i skraćivanje djela *Aḥkām al-Qur'ān*, tako što bi bila izostavljena preduga fikhska razglabanja, koja su daleko od opće tefsirske atmosfere, kao što su nesumnjivo daleko i od kur'anskih znanosti. Kad bi bila izostavljena ta razglabanja a zadržani komentari ajeta koje je iznio Al-Ġaṣṣās, to bi nesumnjivo bili agensi povećavanja koristi od ovog djela, koje sadrži mnoga obilježja općeg tefsira, puna čvrstog vjerovanja, duhovnosti i drugih koristi.

* * *

Na kraju, ovo je bilo naše putovanje s Abū Bakrom al-Rāzijem al-Ġaṣṣāšom kroz druženje s njegovim tefsirskim djelom *Aḥkām al-Qur'ān*. Druženje je trajalo duže od tri godine, a njegov plod je ova skromna disertacija o Al-Ġaṣṣāšovoj metodologiji u tefsiru. Uzvišenog Allaha molimo da ona bude od koristi, da je od nas kao takvu primi, nju i trud koji smo uložili. On je Onaj koji sve čuje i dove prima.

Neka je Allahova milost na našeg velikana Muhammeda, na njegovu porodicu i njegove drugove.

Posljednje što bismo rekli je: *Hvala Allahu, Gospodaru svjetova.*



LITERATURA

LITERATURA

1) KUR'AN, TEFSIRI I KUR'ANSKE ZNANOSTI

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu‘ād: *Al-Mu‘ğam al-mufahris li alfāz al-Qur‘ān al-karīm*, Dār al-ḥadiṭ, Al-Qāhira, s.a.
- ‘Abd al-Ḥamīd, Muḥsin: *Al-Rāzī mufasssiran*, Dār al-ḥurriyya, Bağdād, 1394/1974.
- ‘Abd al-Ḥamīd, Muḥsin: *Taṭawwur tafsīr al-Qur‘ān*, Işdār Ğāmi‘a Bağdād, 1408/1987.
- Abū Şahba, Muḥammad: *Al-Isrā‘iliyyāt wa al-mawḍū‘āt fī kutub al-tafsīr*, Mataba al-sunna, Al-Qāhira, 1408/1987.
- Abū Şahba, Muḥammad: *Al-Madḥal li dirāsa al-Qur‘ān*, Mataba al-sunna, Al-Qāhira, 1412/1992.
- Ālūsī (al-), Maḥmūd ibn ‘Abdillāh al-Husaynī: *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur‘ān al-‘azīm wa al-sab‘ al-ma‘ānī*, Idāra al-ṭibā‘a al-muniriyya bi Mişr, s.a.
- Andalusī (al-), Muḥammad ibn Yūsuf Abū Ḥayyān: *Al-Baḥr al-muḥīṭ*, Maṭba‘a al-Sa‘āda, 1382/1967.
- Būsawī (al-), Muḥammad al-Ḥānğī: *Tafsīr āyāt al-aḥkām min sūra Al-Nisā’*, Rukopisi Gazi Husrevbegove biblioteke u sarajevu, br. 6.967.
- Dahabī (al-), Muḥammad Ḥusayn: *Al-Tafsīr wa al-mufasssirūn*, Dār al-kutub al-ḥadiṭa, Al-Ṭaba‘a al-ṭāniya, Al-Qāhira, 1396/1976.
- Dānī (al-), Abū ‘Amr: *Al-Taysīr fī al-qirā‘āt al-sab‘a*, Taḥqīq wa naşr: Pretzel, 1930.
- Fārisī (al-), Abū ‘Alī: *Al-Ḥuğğā li al-qurrā’ al-sab‘a*, Taḥqīq: Badr al-Dīn Qahwağī wa Başir Ğuwayğātī, Dār al-Ma‘mūn li al-turāt, Dimişq, 1404/1983.
- Farra’ (al-), Abū Zakariyyā: *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, Taḥqīq: Aḥmad Yūsuf Nağātī wa Muḥammad ‘Alī al-Nağğār.
- Ğaşşāş (al-), Abū Bakr Aḥmad al-Rāzī: *Aḥkām al-Qur‘ān*, Al-Ṭaba‘a al-ūlā, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, 1415/1994.
- Ğibril, Muḥammad al-Sayyid Rāđi: *Mudḥal ilā manāhiğ al-mufasssirin*, Al-Risāla, Al-Qāhira, 1412/1992.
- Ğurğānī (al-), ‘Abd al-Qādir: *Dalā’il al-i‘ğāz*, Dār al-manār, Al-Ṭaba‘a al-rābi‘a, Mişr, 1351/1932.

- Ġuwaynī (al-), Muṣṭafā al-Šawī: *Manāhiġ tafsīr*, Munša'a al-ma'ārif, Al-Iskandariyya, s.a.
- Hālidī (al-), Šalāḥ al-Dīn 'Abd al-Fattāḥ: *Al-Tafsīr al-mawḍū'ī bayn al-naẓariyya wa al-taṭbīq*, Dār al-nafā'is, Al-Urdun, 1418/1997.
- Halilūfītš, Šafwat: *Al-Tafsīr bi al-ma'ūr - Ahammiyyatuhu wa dawābiḥu*, *Dirāsa taṭbīqiyya fī sūra al-Nisa'*, Dār al-našr li al-ġāmi'āt, Al-Qāhira, 1420/1999.
- Hasan-ḥān, Šiddīq: *Fatḥ al-bayān fī maqāšid al-Qur'ān*, Maṭba'a al-'āšima bi Mišr, 1965.
- Hāzin (al-), 'Alā' al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad: *Tafsīr al-Hāzin* (poznato i kao: *Lubāb al-ta'wīl fī ma'ānī al-tanzīl*), Maṭba'a Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Al-Ṭaba'a al-tāniya, Al-Qāhira, 1375/1955.
- Ibn 'Āšūr, Muḥammad Fāḍil: *Al-Tafsīr wa riġālulu*, Dār al-Ḥasanūn li al-našr wa al-tawzi', Tūnis, 1998.
- Ibn 'Āšūr, Muḥammad al-Ṭāhir: *Al-Taḥrīr wa al-tanwīr*, Al-Dār al-tūnisiyya li al-našr, Tūnis, s.a.
- Ibn al-Ġazarī: *Al-Našr fī al-qirā'āt al-'ašr*, Dimišq, 1345/1926.
- Ibn Kaṭīr, Abū al-Fidā' Ismā'il al-Dimišqī: *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓim* (poznato i kao: *Tafsīr Ibn Kaṭīr*), Maṭba'a 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, Al-Qāhira, s.a.
- Ibn Muġāhid, Abū Bakr: *Kitāb al-sab'a fī al-qirā'āt*, Taḥqīq: Šawqī Ḍayf, Dār al-ma'ārif, Al-Ṭaba'a al-ṭāliṭa, Al-Qahira, s.s.
- Ibn al-Muṭannā, Abū 'Ubayda Ma'mar: *Maġāz al-Qur'ān*, Mu'assasa al-risāla, Bayrūt, 1408/1988.
- Ibn Taymiyya: *Al-Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr*, Taḥqīq: Ibrāhīm ibn Muḥammad, Dār al-šaḥāba li al-turāt, Ṭantā.
- Isfahānī (al-), Rāġib: *Mufradāt alfāz al-Qur'ān al-karīm*, Dār al-fikr, Bayrūt, s.a.
- Muslim, Muṣṭafā: *Mabāḥiṭ fī al-tafsīr al-mawḍū'ī*, Dār al-qalam, Bayrūt, s.a.
- Mušnī (al-), Muṣṭafā Ibrāhīm: *Madrassa al-tafsīr fī al-Andalus*, Mu'assasa al-risāla, Bayrūt, 1406/1986.
- Nuwayrī (al-), Abū al-Qāsim: *Šarḥ Ṭayyiba Al-Našr fī al-qirā'āt al-'ašr*, Taḥqīq: 'Abd al-Fattāḥ al-Sayyid Abū Sunna, Iṣḍār Maġma' al-buḥūt al-islāmiyya fī al-Qāhira, 1410/1989.
- Qāḍī (al-), 'Abd al-Fattāḥ: *Al-Budūr al-zāhira fī al-qirā'āt al-'ašr al-mutawātira min tariqay Al-Šāṭibiyya wa Al-Durra* (U dodatku: Al-Qāḍī, *Al-Qirā'āt al-šādḍa wa tawġīhuhā min luġa al-'Arab*), Dār al-kitāb al-'arabī, Bayrūt, 1401/1981.
- Qāḍī (al-), 'Abd al-Fattāḥ: *Al-Qirā'āt al-šādḍa wa tawġīhuhā min luġa al-'Arab* (kao dodatak djelu *Al-Budūr al-zāhira fī al-qirā'āt*

- al-‘ašr al-mutawātira min triqay al-šāṭibiyya wa al-durā*), Dār al-kitāb al-‘arabī, Bayrūt, 1401/1981.
- Qaraḍāwī (al-), Yūsuf: *Kayf nata‘āmal ma‘ al-Qur‘ān al-‘aẓīm*, Dār al-šurūq, Al-Qāhira, 1419/1999.
- Qaṣabī (al-), Maḥmūd Zalaṭ: *Al-Qurṭubī wa manhaḡuhu fī al-tafsīr*, Dār al-qalam, Al-Kuwayt, 1401/1981.
- Qurṭubī (al-), Abū ‘Abdillāh: *Tafsīr al-Qurṭubī* (poznato i kao: *Al-Ġāmi‘ li aḥkām al-Qur‘ān*), Dār al-ša‘b, Al-Qāhira, 1372/1952.
- Rāzī (al-), Faḡr al-Dīn: *Al-Tafsīr al-kabīr* (poznat i kao: *Mafātīḡ al-ġayb*), Dār al-iḡyā‘ li al-turāṭ al-‘arabī, At-Ṭaba‘a al-ṭāniya, s.a.
- Riḍā, Muḥammad Rašīd: *Tafsīr al-manār*, Al-Ṭaba‘a al-rābi‘a, Al-Qāhira, 1380/1960.
- Šāliḡ, Muḥammad Adīb: *Tafsīr al-nuṣūṣ*, Al-Maktab al-islāmī, Al-Ṭaba‘a al-rābi‘a, Bayrūt, 1413/1993.
- Šāliḡ (al-), Šubḡī: *Mabāḡiṭ fī ‘ulūm al-Qur‘ān*, Dār al-‘ilm li al-malāyin, Al-Ṭaba‘a al-ṭāmina ‘ašra, Bayrūt, 1990.
- Šan‘ānī (al-), ‘Abd al-Razzāq: *Tafsīr al-Qur‘ān*, Taḡqiq: Muṣṭafā Muslim Muḥammad, Al-Qāhira, 1405/1984.
- Subkī (al-), ‘Abd al-Laṭīf - Al-Sāyis, Muḥammad ‘Alī - Karsūn, Muḥammad Ibrāhīm: *Tafsīr āyāt al-aḥkām*, Dār Ibn Kaṭīr, Bayrūt, 1415/1994.
- Suyūṭī (al-), Ġalāl al-Dīn: *Al-Durr al-manṭūr fī al-tafsīr al-maṭūr*, Dār al-fikr, Bayrūt, 1414/1994.
- Suyūṭī (al-), Ġalāl al-Dīn: *Al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur‘ān*, Taḡqiq: Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm, Dār al-turāṭ, Al-Qāhira, s.a.
- Suyūṭī (al-), Ġalāl al-Dīn: *Lubāb al-nuqūl fī asbāb al-nuzūl* (na marginama mushafa u izdanju: Dār al-Rašīd), Dimišq, s.a.
- Šāfi‘ī (al-), Al-Kiyā al-Harrāsī: *Aḥkām al-Qur‘ān*, Al-Ṭaba‘a al-ṭāniya, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, 1405/1985.
- Šāfi‘ī (al-), Muḥammad ibn Idrīs: *Aḥkām al-Qur‘ān*, Ġam‘: Al-Bayhaqī, Ta‘rif: Muḥammad Zāhid al-Kawṭarī, Dār al-qalam, Bayrūt, s.a.
- Šawkānī (al-), Muḥammad ibn ‘Alī: *Faṭḡ al-Qaḍīr*, Dār al-fikr, Bayrūt, 1403/1982.
- Ṭabarī (al-), Muḥammad ibn Ġarīr: *Tafsīr al-Ṭabarī* (poznato i kao: *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘ān*), Taḡqiq: Maḥmūd Šākir, Bayrūt, 1405/1984.
- Wāḡidī (al-), ‘Alī ibn Aḡmad ibn Muḥammad: *Asbāb al-nuzūl* (Na marginama: Ibn Salāma, Abū al-Qāsīm Hibatullāh, *Al-Nāsiḡ wa al-mansūḡ*), Al-Qāhira, 1351/1932.

- Zağğāğ (al-), Abū Ishāq: *Maʿanī al-Qurʾān wa l-rābuhu*, ʿĀlam al-kutub, Bayrūt, 1408, 1988.
- Zarkašī (al-), Badr al-Dīn Muḥammad ibn ʿAbdillāh: *Al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*, Al-Maktaba al-ʿaṣriyya, Taḥqīq: Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm, Bayrut, s.a.
- Zarqānī (al-), ʿAbd al-ʿAzīm: *Manāhil al-ʿirfān fī ʿulūm al-Qurʾān*, Dār iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya, Al-Qāhira, s.a.

2) HADIS, KOMENTARI I HADISKE ZNANOSTI

- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ašʿab al-Siğistānī: *Al-Sunan*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Murāğāʿa: Muḥammad Muḥy al-Dīn Muḥammad ʿAbd al-Ḥamīd, Paginirano, Bayrūt, s.a.
- Bagawī (al-), Al-Ḥusayn ibn Masʿūd: *Šarḥ al-sunna*, Dār Badr, Al-Qāhira, s.a.
- Bayhaqī (al-), Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn: *Al-Sunan al-kubrā* (na nje govim marginama je: Ibn al-Turkumānī, ʿAlā al-Dīn ʿAlī ibn ʿUṭmān, *Al-Ğawhar al-naqī*), Ḥaydar Ābād, 1346/1927.
- Bayhaqī (al-), Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn: *Šuʿab al-īman*, Taḥqīq: Muḥammad al-Saʿīd ibn Basyūnī Zağlūl, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt, 1990.
- Buḥārī (al-), Abū ʿAbdillāh Muḥammad ibn Ismāʿīl: *Al-Šaḥīḥ*, Işdār Lağna iḥyāʾ kutub al-sunna al-tābiʿa li al-mağlis al-aʿlā li al-šuʿūn al-islāmiyya fi Mişr, Paginirano.
- Ḥanafī (al-), ʿAlī al-Qārī: *Al-Maṣnūʿ fī maʿrifa al-ḥadīṭ al-mawḍūʿ*, Maktaba al-maṭbūʿat al-islāmiyya, Taḥqīq: ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ğadda, Ḥalab, s.a.
- Hayṭamī (al-), Nūr al-Dīn ʿAlī ibn Abī Bakr: *Mağmaʿ al-zawāʿid wa manbaʿ al-fawāʿid*, Taḥqīq: ʿAbdullāh Muḥammad Darwiş, Dār al-fikr, Bayrūt, 1414/1994.
- Ibn Anas, Mālik: *Al-Muwattaʿ*, Işdār kutub al-šaʿb, Taḥqīq: Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī, Al-Qāhira, s.a.
- Ibn Ḥağar, Al-ʿAsqalānī: *Nuzḥa al-naẓar šarḥ Nuḥba al fikr*, Ṭabʿ al-istiḳāma, s.a.
- Ibn Ḥağar, Al-ʿAsqalānī: *Faṭḥ al-Bārī bi šarḥ Šaḥīḥ al-Buḥārī*, Dār al-rayyān li al-turāṭ, Al-Qāhira 1408/1987.
- Ibn Hişām, ʿAbd al-Malik al-Muʿāfirī: *Al-Sira al-nabawiyya* (poznato i kao: *Sira Ibn Hişām*), Taḥqīq: Saʿīd Muḥammad al-Laḥḥām, Dār al-Fikr, Al-Ṭabaʿa al-ṭāniya, Bayrūt, 1419/1998.

- Ibn Māḡa, Abū 'Abdillāh Muḡammad ibn Yazīd al-Qazwinī: *Al-Sunan*, Dār al-Rayyān li al-turāt, Taḡqīq: Muḡammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Al-Qāhira, s.a.
- Ibn Mākūlā, Al-Amīr al-Hāfiz: *Al-Ikmāl fī raf' al-irtiyāb 'an ta'lif wa al-mu'talif fī al-asmā' wa al-kunā wa al-ansāb*, Našr: Muḡammad Amīn Damḡ, s.a.
- Ibn Qayyim al-Ġawziyya, Šams al-Dīn Muḡammad ibn Abī Bakr al-Ḥanbalī: *Al-Manār al-munif fī al-ṣaḡiḡ wa al-ḡa'if*, Taḡqīq: 'Abd al-Fattāḡ Abū Ġadda, Maktaba Ibn Taymiyya.
- Ibn al-Turkumānī, 'Alā al-Dīn 'Alī ibn 'Uṡmān: *Al-Ġawhar al-naqī* (na marginama djela: Al-Bayhaqī, *Al-Sunan al-kubrā*) Ḥaydar Ābād, 1346/1927.
- Kattānī (al-), 'Abd al-Ḥayy: *Al-Risāla al-mustaṡrifā li bayān mašḡūr kutub al-sunna al-mušarrafā*, Mišr, s.a.
- Laknawī (al-), Muḡammad 'Abd al-Ḥayy al-Hindī: *Al-Aḡwiba al-fāḡila li al-as'ila al-'asāra al-kāmila*, Taḡqīq: 'Abd al-Fattāḡ Abū Ġadda, Dār al-salām, Al-Ṭaba'a al-ṡāniya, Al-Qāhira, 1414/1993.
- Laknawī (al-), Muḡammad 'Abd al-Ḥayy al-Hindī: *Al-Raf' wa al-takmil fī al-ḡarḡ wa al-ta'dil*, Taḡqīq: 'Abd al-Fattāḡ Abū Ġadda, Dār al-aqšar, Al-Qāhira, s.a.
- Muslim, Ibn al-Ḥaḡḡaḡ al-Qušayrī al-Naysabūri: *Al-Šaḡiḡ*, I'dād maḡmū'a al-asātīḡa bi išrāf 'Alī 'Abd al-Ḥamīd Abū al-Ḥayr, Paginacija: Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Dār al-ḡayr, Al-Ṭaba'a al-ṡāniya, Bayrūt, 1416/1996.
- Nasā'ī (al-), Abū 'Abd al-Raḡmān Aḡmad ibn Šu'ayb ibn 'Alī: *Al-Sunan*, Šarḡ: Al-Suyūṡī, Dār al-Rayyān li al-turāt, Nepaginirano, Al-Qāhira, s.a.
- Nisabūri (al-), Al-Ḥākim: *Al-Mustadrak 'alā al-Šaḡiḡayn* (Zajedno s njim je: Al-ḡahabī, *Al-Taḡḡiṡ*), Dār al-kitāb al-'arabī, Kopija indijskog izdanja, Bayrūt, s.a.
- Tahānawī (al-), Ṣafar Aḡmad: *Qawā'id fī 'ulūm al-ḡadiṡ*, Našr idāra al-Qur'ān wa al-'ulūm al-islāmiyya fi Karātši, Taḡqīq: 'Abd al-Fattāḡ Abū Ġadda, Karatši, s.a.
- Ṭaḡāwī (al-), Abū Ġa'far: *Šarḡ Ma'ānī al-āṡār*, Taḡqīq: Muḡammad Zuhri al-Naḡḡār, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt, s.a.
- Tirmīḡī (al-), Abū 'Isā Muḡammad ibn 'Isā ibn Sūra, *Al-Sunan*, Taḡqīq: Muḡammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Maṡba'a Muṡtaṡfā al-Bābī al-Ḥalabī, Al-Qāhira, s.a.
- Zaḡlūl, Abū Hāḡar Muḡammad al-Sa'id: *Mawsū'a aṡrāf al-ḡadiṡ al-nabawī al-šarīf*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt, s.a.

Zayla'ī (al-), Ğamāl al-Dīn 'Abdullāh ibn Yūsuf: *Naṣb al-rāya li aḥādīṭ Al-Hidāya*, Taqdim: Muḥammad Zāhid al-Kawṭarī, Iṣdār al-Mağlis al-‘ilmi fī al-Hind, s.a.

Zubaydī (al-): *Iṭḥāf al-sāda al-muttaqīn* (muṣawwara), Bayrūt, s.a.

3) HISTORIJA

Abāza, Nizār - Al-Māliḥ, Muḥammad Riyāḍ: *Itmām al-A'lam* (dodatak djelu: Ḥayr al-Dīn Al-Zarkalī: *Al-A'lam*), Dār Ṣādir, Bayrūt, 1999.

'Abd al-Barr, Al-Andalusī: *Al-Istī'āb fī asmā' al-aṣḥāb* (na margini djela: Ibn Ḥağar, Al-‘Asqalānī, *Al-Iṣāba*, Miṣr, 1358/1958.).

Abū al-Fidā', Ismā'il: *Al-Tārīḥ*, 1290/1873.

Adīrnawī (al-), Muḥammad Kāmī: *Mahāmm al-fuqahā' fī asāmī kutub wa ṭabaqāt 'ulama' al-fuqahā'*, Rukopis u: Dār al-kutub al-miṣriyya, br. 8.524. h (mikrofilm 25.679.).

Amīn, Aḥmad: *Duḥā al-islām*, Maṭba'a al-i'timād, Miṣr, 1351/1933.

Amīn, Aḥmad: *Zuḥr al-islām*, Maktaba al-naḥḍa al-miṣriyya, Al-Qāhira, s.a.

Anbārī (al-), 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad: *Nuzha al-alibbā' fī ṭabaqāt al-udabā'*, Miṣr, 1294/1884.

Bağdādī (al-), Al-Ḥaṭīb: *Tārīḥ Bağdād*, Al-Maktaba al-salafiyya, Al-Madīna al-Munawwara, s.a.

Bağdādī (al-), Ismā'il-bāšā: *Hadiyya al- 'arīfīn*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, 1413/1993.

Bardī, Yūsuf ibn Tağrī: *Al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa al-Qāhira*, Maṭba'a Dār al-kutub al-miṣriyya, s.a.

Brockelmann, Carl: *Tārīḥ al-adab al- 'arabī*, Tarğama: 'Abd al-Ḥalīm al-Nağğār, Dār al-ma'ārif, Miṣr, 1969.

Buḥārī (al-), Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'il: *Al-Tārīḥ al-kabīr*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, 1407/1987.

Ḍahabī (al-), Muḥammad Ḥusayn: *Al- 'Ibar fī aḥbār man ġabar*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, 1405/1985.

Ḍahabī (al-), Muḥammad Ḥusayn: *Mizān al-i'tidāl fī naqd al-riğāl*, Taḥqīq: 'Alī Muḥammad al-Bağāwī, Dār al-ma'ārif, Bayrūt, s.a.

Ḍahabī (al-), Muḥammad Ḥusayn: *Siyar a'lam al-nubalā'*, Taḥqīq: Akram al-Būšī, Mu'assasa al-risāla, Bayrūt, 1403/1983.

Ḍahabī (al-), Muḥammad Ḥusayn: *Taḍkira al-ḥuffāz*, Dār iḥyā' al-turāt al- 'arabī, Bayrūt, s.a.

- Dahabī (al-), Muḥammad Ḥusayn: *Tārīḥ al-islām wa wafayāt al-mašāhīr wa al-a'īlām*, Dār al-kitāb al-ʿarabī, Bayrūt, 1409/1989.
- Dāwūdī (al-), Muḥammad ibn ʿAlī ibn Aḥmad: *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*, Maktaba Wahba, 1972.
- Faqqī (al-), ʿIṣām al-Dīn ʿAbd al-Raʿūf, *Dirāsāt fī tārīḥ al-dawla al-ʿabbāsīyya*, Dār al-fik al-ʿarabī, Al-Qāhira, 1419/1999.
- Ḥāḡī Ḥalīfa, Muṣṭafā ibn ʿAbdillāh al-Qusṭanṭīnī: *Sullam al-wuṣūl ilā ṭabaqāt al-fuḥūl*. Rukopis u: Dār al-kutub al-Miṣriyya, br. 52. m (mikrofilm br. 17.421.).
- Ḥamawī (al-), Yāqūt: *Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb* (poznato i kao: *Muʿjam al-udabāʾ*), Margolius, Miṣr, 1907/1925.
- Ḥanbalī (al-), Ibn Abī Yaʿlā al-Farrāʾ: *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, Dār iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya, Al-Qāhira, s.a.
- Ḥanbalī (al-), Ibn al-ʿImād: *Šadrāt al-dahab*, Dār al-fikr, Bayrūt, 1399/1979.
- Ḥudrī (al-), Muḥammad: *Tārīḥ al-tašrīʿ al-islāmī*, Dār iḥyāʾ al-turāt al-ʿarabī, Al-Ṭabaʿa al-sābiʿa, Bayrūt, 1960.
- Ibn Abī Ḥātim, ʿAbd al-Raḥmān: *Kitāb al-ḡarḥ wa al-taʿdīl*, Ḥaydar Ābād, 1372/1952.
- Ibn ʿAdiyy: *Al-Kāmil fī al-ḍuʿafāʾ*, Dār al-fikr, Bayrūt, s.a.
- Ibn al-Aṭīr: *Al-Kāmil fī al-tārīḥ*, Miṣr, 1303/1885.
- Ibn al-Aṭīr: *Usd al-ḡāba fī maʿrifat al-ṣaḥāba*, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1993.
- Ibn al-Ġawzī, Abū al-Faraḡ: *Al-Muntaẓam fī tārīḥ al-mulūk wa al-umam*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt, 1312/1992.
- Ibn al-Ġawzī, Abū al-Faraḡ: *Šifa al-ṣafwa*, Ḥaydar Ābād, 1355/1936.
- Ibn al-Ġazari: *Ṭabaqāt al-qurraʾ*, (ili: *Ġāya al-nihāya fī tabaqat al-qurraʾ*), Objavio: Gotthelf Begrstrasser, Al-Astāna, 1935.
- Ibn Ḥaḡar, Al-ʿAsqalānī: *Al-Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʿa al-tāmina*, Ḥaydar Ābād, 1945-1950.
- Ibn Ḥaḡar, Al-ʿAsqalānī: *Al-Iṣāba fī tamyiz al-ṣaḥāba* (na margini sadrži: ʿAbd al-Barr Al-Andalusī: *Al-Istīʿāb fī asmāʾ al-aṣḥāb*), Miṣr, 1358/1958.
- Ibn Ḥaḡar, Al-ʿAsqalānī: *Lisān al-mizān*, Bayrūt, s.a.
- Ibn Ḥaḡar, Al-ʿAsqalānī: *Tahdīb al-Tahdīb*, Dār al-kutub al-islāmiyya, Kopija indijskog izdanja, 1413/1992.
- Ibn Ḥaḡar, Al-ʿAsqalānī: *Taqrīb al-Tahdīb*, Taḥqiq: Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir Aṭā, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt, 1413/1992.
- Ibn Ḥallikān: *Wafayāt al-aʿyān*, Taḥqiq: Ihsān ʿAbbās, Dār šādir, Bayrūt, s.a.
- Ibn Kamāl-bāšā: *Ṭabaqāt al-fuḡahāʾ*, Rukopis u: Dār al-kutub al-zāhiriyya, Dimišq, br. 7.831.

- Ibn Kaṭīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl al-Dimišqī: *Al-Bidāya wa al-nihāya*, Bayrūt, 1408/1988.
- Ibn Miskawayh, Aḥmad: *Tağārub al-umam*, Maṭba'a Farağallāh al-Kurdī, Mişr, 1915.
- Ibn al-Murtadā, Aḥmad ibn Yaḥyā: *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, Dār al-muntaẓar, Al-Ṭaba'a al-tāniya, Taḥqīq: Sussana Diwald Wilzer, Bayrūt, 1409/1988.
- Ibn al-Nadīm: *Al-Fihrist*, Al-Maṭba'a al-raḥmāniyya, Mişr, 1348/1929.
- Ibn Quṭluwbuğa, Qāsim al-Sudūnī: *Tāğ al-tarāğim*, Taḥqīq: Muḥammad Ḥayr Ramaḍān Yūsuf, Dār al-qalam, Dimišk, 1413/1992.
- Ibn Sa'd, Muḥammad: *Ṭabaqāt Ibn Sa'd* (poznato i kao: *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*), Leiden, 1321/1903.
- Isfahānī (al-), Abū Nu'ym: *Ḥilya al-awliyā' wa ṭabaqāt al-aşfiyā'*, Mişr, 1351/1932.
- Kafawī (al-), Maḥmūd ibn Sulaymān al-Ḥanafī al-Rūmī: *Katā'ib a'lām al-aḥyār min fuqhā' maḍhab al-Nu'mān al-muḥtār*, Rukopis u: Dār al-kutub al-mişriyya, br. 1.965 (mikrofilm br. 13.761. i 2.284.).
- Kaḥḥāla, 'Umar Riḍā: *Mu'ğam al-mu'allifin*, Maṭba'a al-taraqqī, Sūriyā, 1376/1957.
- Kardarī (al-), Muḥammad ibn Muḥammad: *Manāqib imām al-a'imma wa sirāğ ḥādīhi al-umma al-imām al-a'zam Abi Ḥanīfa*, Rukopis u: Dār al-kutub al-mişriyya, br. 2.023 (mikrofilm br. 18.718.).
- Kawṭarī (al-), Muḥammad Zāhid: *Bulūğ al-amānī fi sīra al-imām Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Şaybānī*, Al-Maktaba al-azhariyya li al-turāt, Al-Qāhira, 1419/1999.
- Kawṭarī (al-), Muḥammad Zāhid: *Al-Ḥāwī fi sīra al-imām Abi Ğa'far al-Ṭaḥāwī*, Al-Maktaba al-azhariyya li al-turāt, Al-Qāhira, 1419/1999.
- Kawṭarī (al-), Muḥammad Zāhid: *Ta'nīb al-Ḥaṭīb 'alā mā sāqahu fi tarğama Abi Ḥanīfa min al-akāḍib*, Al-Maktaba al-azhariyya li al-turāt, Al-Qāhira, s.a.
- Laknawī (al-), Muḥammad 'Abd al-Ḥayy al-Hindī: *Al-Fawā'id al-bahiyya fi tarāğim al-ḥanafīyya*, Dār al-ma'rifa, Bayrūt, s.a.
- Laknawī (al-), Muḥammad 'Abd al-Ḥayy al-Hindī: *Al-Ta'liqāt al-sunniyya 'alā al-fawā'id al-bahiyya*, Bayrūt, s.a.
- Marāğī (al-), 'Abdullāh Muştafā: *Al-Faḍl al-mubīn fi ṭabaqāt al-uşūliyyin*, Bayrūt, 1974.
- Metz, Adam: *Al-Ḥaḍāra al-islāmiyya fi al-qarn al-rābi' al-ḥiğrī* (ili: *'Aşr al-naḥḍa fi al-islām*), Tarğama: Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rayda, Maṭba'a Lağna al-ta'lif wa al-tarğama wa al-naşr, 1940.

Muğahid, Zakkī Muḥammad: *Al-A 'lām al-šarqiyya fī al-mi'a al-rābi'a 'ašar al-hiğriyya*, Mişr, 1368/1948-1374/1954.

Muhtaşar fī ṭabaqāt al-ḥanafīyya, Rukopis nepoznatog autora u: Dār al-kutub al-ḥanafīyya, br. 514 (mikrofilm br. 47.892.).

Quraşī (al-), 'Abd al-Qādir al-Ḥanafī: *Al-Ğawāhir al-muđiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafīyya*, Taḥqīq: Muḥammad 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilw, Tab' Hağr, Al-Ṭaba'a al-ṭāniya, 1413/19923.

Şafadī (al-), Şalāḥ al-Dīn Ḥalil ibn Aybak: *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, Herausgegeben von Franz Steiner, Wisbaden, 1969.

Sam'āni (al-), 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad: *Al-Ansāb*, Dār al-Ḥannān, Taḥqīq: 'Abd al-Raḥmān al-Mu'allimī, Bayrūt, 1408/1987.

Şaymarī (al-), Al-Qāđi: *Laṭā'if wa manāqib ḥisān min aḥbār al-imām Abi Ḥanīfa al-Nu'mān wa aşḥābihi*, Rukopis u: Dār al-kutub al-mişriyya, br. 310 (mikrofilm 10.748).

Sazkin, Fu'ād: *Tārīḥ al-turāt al-'arabī*, Maṭābi' Ğāmi'a Al-Imam al-islāmiyya, Al-Riyāđ, 1404/1983.

Subkī (al-), Tāğ al-Dīn, *Ṭabaqāt al-Şāfi'iyya al-kubrā*, Mişr, 1324/1906.

Suyūṭī (al-), Ğalāl al-Dīn: *Buğya al-wu'a fī ṭabaqāt al-luğawiyyin wa al-nuḥā*, Mişr, 1326/1908.

Şarwānī (al-), Rafi' al-Dīn, *Ṭabaqāt aşḥāb al-Imām al-A'zam Abi Ḥanīfa al-Nu'mān*, Rukopis u: Dār iḥyā' al-kutub al-mişriyya, br. 843 (mikrofilm 14.616.).

Şawkānī (al-), Muḥammad ibn 'Alī: *Al-Badr al-ṭālī' bi maḥāsini man ba'd al-qarn al-sābi'*, Mişr, 1348/1929.

Şirāzī (al-), Abū Ishāq: *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, Taḥqīq: Ihsān 'Abbās, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt, 1970.

Ṭabarī (al-), Muḥammad ibn Ğarīr: *Tārīḥ al-Ṭabarī*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt, 1407/1987.

Tamimī (al-), Taqī al-Dīn ibn 'Abd al-Qādir al-Mişrī al-Ḥanafī: *Al-Ṭabaqāt al-saniyya fī tarāğim al-ḥanafīyya*, Taḥqīq: 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Mişr, 1390/1970.

Yāfi'i (al-), 'Abdullāh: *Mar'āt al-ğinān wa 'ibra al-yaqẓān*, Maṭba'a Dār al-ma'ārif al-nizāmiyya fī al-Hind, 1338/1919.

Zaylalī (al-), Muḥammad Amīn ibn Huḍar: *Ṭabaqāt fuqahā' al-sāda al-ḥanafīyya*, (poznato i kao: *Ṭabaqāt al-Zaylalī*), Rukopis u: Dār al-kutub al-mişriyya, br. 166. (mikrofilm br. 14.267.).

Zirikli (al-), Ḥayr al-Dīn: *Al-A 'lām*, Al-Ṭaba'a al-ṭāniya, Dār al-'ilm li al-malāyin, Bayrūt, 1997.

4) FIKH I USUL

- Abū Zahra, Muḥammad: *Uṣūl al-fiqh*, Dār al-fikr al-ʿarabī, Al-Qāhira, s.a.
- Bakdāš, Sāʿid Muḥammad: *Taḥqīq al-ğuz' al-ṭāni min Šarḥ Muḥtaṣar al-Ṭaḥāwī li al-Ğaṣṣāš*, Doktorska disertacija iz fikha, odbranjena na Univerzitetu Umm al-Qurā, Meka, br. 1924., 1412/1991.
- Buḥārī (al-), ʿAbd al-ʿAzīz ibn Aḥmad: *Kašf al-asrār ʿan Uṣūl faḥr al-islām Al-Bazdawī*, Dār al-kitāb al-ʿarabī, Al-Ṭabaʿa al-ṭāliṭa, Bayrūt, 1417/1997.
- Būṭī (al-), Muḥammad Saʿīd Ramaḍān: *Qaḍāya fiqhiyya muʿāšira*, Maktaba al-Fārābī, Dimašq, s.a.
- Dabūsi (al-), Abū Zayd al-Ḥanafī: *Taqwīm al-adilla fī uṣūl al-fiqh*, Risāla ġāmiʿiyya, Taḥqīq: Šubḥi Muḥammad al-Ḥayyāt, 1390/1970.
- Farfūr (al-), Walī al-Dīn: *Madārik al-ḥaqq*, Dār al-Furfūr, Dimišq, s.a.
- Ğaṣṣāš (al-), Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī al-Rāzī: *Uṣūl al-fiqh* (poznato i kao: *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*), Taḥqīq: ʿUğayl Ğāsim al-Našmī, Wizāra al-awqāf wa al-šuʿn al-islāmiyya fī al-Kuwayt, 1405/1985.
- Ğaṣṣāš (al-), Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī al-Rāzī: *Šarḥ Adab al-qaḍāʾ li al-Ḥaṣṣāf*, Dār našr al-ṭaqāfa, Al-Qāhira, 1400/1979.
- Ğaṣṣāš (al-), Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī al-Rāzī: *Muḥtaṣar Iḥtilāf al-ʿulamā li al-Ṭaḥāwī*, Dār al-bašāʾir al-islāmiyya, Taḥqīq: ʿAbdullāh Naḍīr Aḥmad, Bayrūt, 1414/1993.
- Ğaṣṣāš (al-), Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī al-Rāzī: *Šarḥ Muḥtaṣar al-Taḥāwī*, Rukopis u: Sulejmanijska biblioteka, br. 717., Istanbul.
- Ġazālī (al-), Abū Ḥāmid: *Al-Manḥūl min taʿlīqāt al-uṣūl*, Dār al-fikr, Sūriyā, 1390/1970.
- Ḥanafī (al-), Ibn Nuğaym al-Miṣri, *Faṭḥ al-Ğaffār bi šarḥ Al-Manār*, Maṭbaʿa Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Al-Qāhira, 1355/1936.
- Ḥanbalī (al-), Ibn Qudāma: *Al-Muğnī*, Maktaba al-Riyāḍ al-ḥadiṭa, Al-Riyāḍ, s.a.
- Ḥassān, Ḥusayn Ḥamid: *Uṣūl al-fiqh*, Dār al-naḥḍa al-miṣriyya, 1970.
- Ibn Taymiya: *Mağmūʿ al-fatāwā al-kubrā*, Al-Riyāḍ, 1380/1960.
- Kāsānī (al-), Abū Bakr ibn Masʿūd: *Badāʾiʿ al-šanāʾi fī tartīb al-šarāʾiʿ*, Maṭbaʿa al-ʿāšima, Miṣr, s.a.

- Marġinānī (al-), ‘Alī ibn Abī Bakr ibn ‘Abd al-Ġalīl: *Al-Hidāya - Šarḥ Bidāya al-mubtedī*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, 1410/1989.
- Wizāra al-awqāf wa al-šu‘ūn al-islāmiyya fi al-Kuwayt: *Al-Mawsū‘a al-fiqhīyya*, Al-Kuwayt, 1414/1993.
- Nawawī (al-), Abū Zakariyā Yahyā ibn Šaraf al-Šāfi‘ī, *Al-Maġmū‘ Šarḥ al-Muḥaḍḍab li Al-Šīrāzi*, Mišr, s.a.
- Qarāfi (al-), Aḥmad ibn Idrīs: *Al-Furūq* (na njegovoj margini: *Al-Makki, Tahdīb al-furūq wa al-qawā‘id al-sunniyya fi al-asrār al-fiqhīyya*), Bayrūt, s.a.
- Qaraḍāwī (al-), Yūsuf: *Fatāwā mu‘āšira*, Dār al-Qalam, Al-Kuwayt.
- Saraḥsī (al-), Muḥammad ibn Aḥmad: *Uṣūl al-Saraḥsī*, Taḥqīq: Abū al-Wafā‘ al-Afġānī, Dār al-kitāb al-‘arabī, Mišr, 1372/1952.
- Šāfi‘ī (al-), Muḥammad ibn Idrīs: *Al-Risāla*, Taḥqīq: Aḥmad Šākir, Dār al-turāt, Al-Ṭaba‘a al-ṭāniya, Al-Qāhira, 1399/1979.
- Šaṭibi, (al-), Ibrāhīm ibn Mūsā al-Ġarnāṭī: *Al-Muwāfaqāt fi uṣūl al-šari‘a*, Al-Maktaba al-tiġāriyya, s.a.
- Ṭabarī (al-), Muḥammad ibn Ġarīr: *Iḥtilāf al-fuqahā’*, Bayrūt, s.a.
- Taftazānī (al-), Sa‘d al-Dīn: *Al-Talwīḥ ‘alā Šarḥ al-Tawḍīḥ ‘alā al-Taṣṭīḥ*, Al-Maṭba‘a al-ḥayriyya, 1322/1904.
- Ṭaḥāwī (al-), Abū Ġa‘far: *Iḥtilāf al-fuqahā’*, Ma‘had al-buḥūt al-islāmiyya, Islām Abād, Pakistan, s.a.
- Ṭaḥāwī (al-), Abū Ġa‘far: *Al-Muḥtaṣar fi al-fiqh* (poznat i kao: *Muḥtaṣar al-Ṭaḥāwī*, Taḥqīq: Abū al-Wafā‘ al-Afġānī, Dār al-kitāb al-‘arabī, Al-Qāhira, 1370/1950.
- Ṭaḥāwī (al-), Abū Ġa‘far: *Al-Šurūṭ al-šaġīr*, Iḥyā‘ al-turāt al-islāmī, Baġdād, s.a.
- Ṭarābulusī (al-), Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Abī Bakr: *Al-Risāla al-burḥāniyya ‘alā al-as‘ila al-ṭamāniya*, Rukopis u: Dār al-kutub al-mišriyya, br. 245 (mikrofilm 5.217.).
- Zanġānī (al-), Maḥmūd ibn Aḥmad al-Šāfi‘ī: *Taḥrīġ al-furū‘ ‘alā uṣūl*, Taḥqīq: Muḥammad Adīb Šāliḥ, Mu‘assasa al-Risāla, Al-Ṭaba‘a al-ḥāmisa, Bayrūt, 1404/1970.

5) JEZIK I JEZIKOSLOVNE NAUKE

- Baġdādī (al-), ‘Abd al-Qādir: *Ḥizāna al-adab wa lubb lubāb al-‘Arab*, Tab‘ al-salafiyya, Taḥqīq: Hārūn ‘Abd al-Salām, Baġdād, s.a.
- Bakrī (al-), Abū ‘Abdillāh ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Andalusī: *Mu‘ġam mā ista‘ġam min asmā’ al-bilād wa al-mawāḍi’*, Maṭba‘a Laġna al-ta’līf, s.a.

- Firūzābādī (al-), Muḥammad ibn Ya'qūb: *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*, Mu'assasa al-risāla, Al-Ṭaba'a al-rābi'a, 1415/1994.
- Ġurġānī (al-), Muḥammad ibn 'Alī: *Al-Iṣārāt wa al-tanbīhāt fī 'ilm al-balāġa*, Taḥqīq: 'Abd al-Qādir Ḥusayn, Dār al-naḥḍa, Miṣr, s.a.
- Ḥusayn, 'Abd al-Qādir: *Fann al-balāġa*, 'Ālam al-kutub, Al-Ṭaba'a al-tāniya, 1405/1984.
- Ḥusayn, 'Abd al-Qādir: *Al-Qur'ān wa al-ṣuwar al-bayāniyya*, Dār al-manār, 1412/1991.
- Ibn Ġinnī, Abū 'Uṭmān: *Al-Ḥaṣā'is fī al-naḥw wa al-'arabiyya*, Dār al-kutub al-miṣriyya, Miṣr, 1376/1956.
- Ibn Manzūr, Abū al-Faḍl Ġamāl al-Dīn ibn Mukrim: *Lisān al-'Arab*, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1990.
- Isfahānī (al-), Abū al-Faraġ: *Al-Aġānī*, Ṭaba'a al-Sāsī, Miṣr, s.a.
- Muṭarrizī (al-), Abū al-Faṭḥ: *Al-Muġrib fī tartīb al-Mu'rib*, Maġlis dā'ira al-ma'ārif al-nizāmiyya, Al-Hind, 1328/1910.
- Rāzī (al-), Muḥammad ibn Abī Bakr ibn 'Abd al-Qādir: *Muḥtār al-Ṣiḥāḥ*, Maktaba Lubnān, 1993.
- Rufayda, Ibrāhīm 'Abdullāh: *Al-Naḥw wa kutub al-tafsīr*, Al-Dār al-ġamāhīriyya fī Lībiya, Al-Ṭaba'a al-tāliṭa, 1990.
- Suyūṭī (al-), Ġalāl al-Dīn: *Al-Muḥḥir fī al-luġa al-'arabiyya wa 'ulūmiha*, Ṭab' 'Isā al-Bābī al Ḥalabī, Al-Qāhira, s.a.
- Wafī, 'Abd al-Wāḥid: *Fiqh al-luġa*, Laġna al-bayān al-'arabī, Miṣr, s.a.

6) VJEROVANJE I FRAKCIJE

- 'Abd al-Ġabbār, Al-Qāḍī - Al-Balḥī, Abū al-Qāsim - Al-Ġašmī, Abū al-Sa'd: *Faḍl al-i'tizāl wa ṭabaqāt al-mu'tazila*, Taḥqīq: Fu'ād al-Sayyid, Maṭba'a al-Liwā' al-tūnisiyya li al-naṣr, Tūnis, s.a.
- 'Abd al-Ġabbār, Al-Qāḍī: *Firaq wa ṭabaqāt al-mu'tazila*, Taḥqīq: 'Alī Sāmī al-Naššār wa 'Iṣām al-Dīn Muḥammad 'Alī, Dār al-maṭbū'āt al-ġāmi'iyya, Miṣr, 1972.
- Aš'arī (al-), Abū al-Ḥasan: *Al-Ibāna 'an uṣūl al-diyāna*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt, 1408/1988.
- Aš'arī (al-), Abū al-Ḥasan: *Maqālāt al-islāmiyyīn*, Taḥqīq: Muḥammad Muḥy al-Dīn, Maktaba al-naḥḍa al-miṣriyya, 1369/1949.
- Baġdādī (al-), 'Abd al-Qāhir: *Al-Farq bayn al-firaq*, Dār al-ma'rifa, Bayrūt, s.a.
- Ḍayf, Naš'at 'Abd al-Ġawād: *Al-Manḥaġ al-ġadīd fī šarḥ Ġawhara al-tawḥīd ma' muqaddima fī naš'a 'ilm al-kalām wa al-ḥamm*

- al-firaq al-islāmiyya*, Mu'assasa al-manār, Al-Imārāt al-ʿArabiyya al-Muttaḥida, 1412/1991.
- Ibn Abī al-ʿIzz: *Šarḥ al-ʿAqida al-Taḥāwiyya*, Taḥqīq: Maǧmūʿa min al-ʿulamāʾ bi iṣrāf Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Maktaba al-daʿwa al-islāmiyya, s.a.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad al-Andalusī: *Al-Fiṣal fī al-milal wa al-niḥal wa al-ahwāʾ*, Dār al-maʿrifa, Bayrūt, s.a.
- Rāzī (al-), Muḥammad ibn ʿUmar al-Ḥaṭīb: *Iʿtiqādāt firaq al-muslimīn wa al-mušrikīn*, Taḥqīq: Tāḥā ʿAbd al-Raʿūf wa Muṣṭafā Hawārī, Maktaba al-kulliyyāt al-azhariyya, Al-Qāhira, 1398/1977.
- Samirī (al-), Ġabir Zāyid ʿId: *Qaḍiyya al-ṭawāb wa al-ʿiqāb bayn madāris al-islāmiyyīn bayānan wa taʾšilan*, Al-Dār al-sūdāniyya li al-kutub, Al-Ḥurṭūm, 1416/1995.
- Šahrīstānī (al-), Abū al-Faṭḥ Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm: *Al-Milal wa al-niḥal*, Taḥqīq: Abū ʿAbdillāh al-Saʿīd al-Mandūra, Mu'assasa al-kutub al-ṭaqāfiyya, Bayrūt, 1415/1995.

7) RAZNI IZVORI

- Abū Ġadda, ʿAbd al-Fattāḥ: *Namādiğ min rasā'il a'imma al-salaf wa adabihim al-ilmī*, Maktab al-maṭbūʿāt al-islāmiyya, Ḥalab, 1417/1996.
- Abū Ġadda, ʿAbd al-Fattāḥ: *Al-ʿUlamāʾ al-ʿuzzāb alladīn ātārū al-ʿilm alā al-zawāğ*, Maktaba al-Ruṣd, Al-Ṭabaʿa al-ṭāliṭa, Al-Riyāḍ, 1403/1983.
- Abū Zahra, Muḥammad: *Al-Muğtamaʿ al-insānī fī zill al-islām*, Dār al-iḥlāṣ, 1986.
- ʿAṭiyyatullāh, Aḥmad: *Al-Qāmūs al-islāmī*, Maktaba al-nahḍa al-miṣriyya, Miṣr, s.a.
- Fihri al-Ḥizāna al-Taymūriyya*, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1367/1947.
- Fihri maḥṭūṭāt Dār al-kutub al-zāhiriyya – al-muntaḥab min maḥṭūṭāt al-ḥadiṭ*, Waḍʿ: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Mağmaʿ al-luğat al-ʿarabiyya fi Dimišq, Dimišq, s.a.
- Ġurğānī (al-), ʿAlī ibn Muḥammad ibn ʿAlī, *Kitab al-Taʾrīfāt*, Taḥqīq: Ibrāhīm al-Abyārī, Dār al-Rayyān li al-turāt, Al-Qāhira, s.a.
- Hāğī Ḥalifa, Muṣṭafā ibn ʿAbdillāh al-Qusṭantīnī: *Kašf al-ẓunūn ʿan asāmī al-kutub wa al-funūn*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt, 1413/1992.
- Ḥamawī (al-), Yāqūt: *Muğam al-buldān*, Dār al-fikr, Bayrūt, s.a.
- Ibn Ḥaldūn, ʿAbd al-Raḥmān, *Al-Muqaddima*, Būlāq, 1320/1902.

- Maqrizī (al-): *Al-Ḥuṭaṭ*, Mu'assasa al-Ḥalabī wa šarikāhu, Misr, s.a.
- Našamī (al-), 'Uğyl Ğāsim: *Al-Imām Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Ğaşşāş - dirāsa šaḥṣiyyatihi wa kutubihi*, Dār al-Qur'ān al-karīm, Al-Kuwayt, 1400/1980.
- Şa'idi (al-), 'Abd al-Muta'al, *Al-Muğaddidūn fī al-islām*, Dār al-ḥamāma, s.a.
- Sarkis, Yūsuf Ilyān: *Mu'ğam al-maṭbū'āt al-'arabiyya wa al-mu'arraba*, Mişr, 1346/1928.
- Tanūḥī (al-), Abū 'Alī al-Muḥassin 'Alī: *Al-Farağ ba'd al-šidda*, Maktaba Wahba, Al-Qāhira, 1413/1993.
- Ṭāş Kubrī Zāde, Aḥmad ibn Muştafā: *Miftāḥ al-sa'āda wa mişbah al-sayāda fī mawḍū'āt al-'ulūm*, Taḥqīq: Kāmil Bakrī wa 'Abd al-Waḥḥāb Abū al-Nūr, Dār al-kutub al-ḥadiṭa, Al-Qāhira, s.a.
- Zuḥaylī (al-), Muḥammad: *Al-Imām al-Ṭabari, šayḥ al-mufasssirin wa 'umda al-mu'arriḥin wa muqaddim al-muḥaddiṭin*, Dār al-qalam, Dimišq, 1410/1990.
- Zuḥaylī (al-), Muḥammad: *Ta'rīf 'āmm bi al-'ulūm al-šar'iyya*, Dar Ṭalās, Dimišq, 1988.

8) NEARAPSKI IZVORI

- Handžić, Mehmed: *Izabrana djela*, Knjiga III, Priredio: Esad Duraković, Biblioteka Baština, Ogledalo, Sarajevo, 1999.
- Ibn al-Murteda, Ahmed ibn Yahya: *Die Klassen der Mu'taziliten*, Herausgegeben von Sussana Diwald Wilzer, Dar al-Muntezar, Bayrut, 1988.
- Korkut, Besim: *Prevod (značenja) Kur'ana*, Sarajevo, 1978.
- Muftić, Taufik: *Arapsko - bosanski rječnik*, Treće izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 1997.

9) RAČUNARSKI PROGRAMI

- Al-Qur'an al-karīm*, Işdār Şaḥr al-sābi'.
- Maktaba al-tafsīr wa 'ulūm al-Qur'ān*, Markaz al-turāt li abḥāt al-ḥāsib al-ālī, 'Āmmān. Al-Işdār al-awwal, 1419/1998.
- Mawsū'a al-ḥadiṭ al-šarīf*, Işdār şaḥr al-awwal.
- Al-Mawsū'a al-ḍahabiyya li al-ḥadiṭ al-nabawī al-šarīf wa 'ulūmihi*, Markaz al-turāt li abḥāt al-ḥāsib al-ālī, 'Āmmān. Al-Işdār al-awwal.
- Mawsū'a Lisān al-'Arab*, Al-Mustaqbal li al-naşr al-alaktrūnī, Barmağā wa taşmīm: Ṭarrāf Ḥalil Ṭarrāf, Bayrūt, Al-Işdār al-awwal, 1995.

RIJEČ S POVODOM

(Pogovor bosanskome izdanju)

Kad sam prije par godina pisao prikaz (*Preporod*, br. 717, od 15. oktobra 2001.) djela *Al-Imām Abū Bakr al-Rāzī al-Ġaṣṣās wa manhaġ hu fī al-tafsīr* (Kairo, 2001.), izvornika ovog prijevoda, imao sam namjeru da pažnji naših čitalaca koji znaju arapski jezik preporučim njegove vrijedne sadržaje, prije svega onih koji žele imati uvide u povijesni razvoj tefsirske znanosti. Pisanje prikaza se podudarilo s vremenom u kojem sam se, prevodeći ga na bosanski jezik, ugodno družio s djelom *Usra al-Muwayliḥi wa aṭar hā fī al-adab al-‘arabī al-ḥadīṭ* (Kairo, 1980.) Jusufa Ramića (prijevod kasnije objavljen pod naslovom *Moderna arapska književnost - Porodica Al-Muwayliḥi i njeni uticaji u književnosti*, Sarajevo, 2003.). Budući da sam nedavno prije toga za priređivanje *Izabranih djela Mehmeda Handžića*, s arapskog na bosanski jezik, preveo i djelo *Al-Ġawhar al-asnā. Fī tarāġim ‘ulamā’ wa šu ‘arā’ Būsna - Blistavi dragulj. Životopisi učenjaka i pjesnika iz Bosne* (Sarajevo, 1999. I), nametnuo mi se neodoljiv utisak da stanovit značaj ima to što su autori ovih djela Bošnjaci, što su izvorno pisana na arapskom jeziku i što, pored neupitne naučne, imaju i specifičnu kulturnopovijesnu vrijednost. Pošto se ne može reći da kod nas ima dovoljno literature iz tefsirske znanosti, već tada sam pomišljao da bi bilo opravdano na bosanski jezik prevesti i djelo iz predmeta spomenutog prikaza.

Sada, par godina kasnije, kad ne skrivam radost što je uz moj prevodilački trud i ovo tefsirsko djelo postalo pristupačno širem krugu čitalaca, a imajući u vidu da sam svojim prevodenjem na bosanski jezik, tom širem krugu čitalaca približio sadržaje djela koja se ocjenjuju kao najvredniji autorski radovi grupe istaknutih Bošnjaka svršenika studija na najprestižnijem islamskom univerzitetu u svijetu, Al-Azharu, uz zadovoljstvo što sam ja to uradio, osjećam i moralnu potrebu da istaknem, da bi uloženi trud bio još vredniji, pogotovo sa stanovišta odabira najvažnijih radova naših svršnika Al-Azhara, kad bi im se pridružio i bosanski prijevod djela *Falsafa al-istiṣrāq wa aṭar hā fī al-adab al-‘arabī al-mu‘āṣir – Filozofija orijentalizma i njeni uticaji na modernu arapsku književnost* (Kairo, 1980.), Ahmeda Smajlovića. Tako bi, rekao

bih, prevedenošću bili pokriveni uistinu najvažniji radovi naših svršenika Al-Azhara, napisani na arapskom jeziku.

Ne sumnjajući da ima još vrijednih radova naših svršenjika Al-Azhara, ova zaslužuju prednost po tome što su tri: *Filozofija orijentalizma* Ahmeda Smajlovića, *Porodica al-Muwaylihi* Jusufa Ramića i *Abū Bakr al-Ġaṣṣās* Safveta Halilovića, neznatno adaptirani tekstovi doktorskih disertacija. Premda Mehmed Handžić djelom *Blistavi dragulj* nije stekao najviše akademsko zvanje, njime je on, još za studentskog boravka u Kairu, s nepunih dvadeset pet godina života, stekao naučna priznanja i najavio se kao budući veoma angažovan spisatelj i prosvjetitelj, čiji opus čini preko 300 bibliografskih jedinica.

Izlaganje sadržine, uz makar i najkraću ocjenu, tri prevedena djela, bilo pojedinačno, ili sva tri zajedno, pogotovo upoređujući im vrijednosti, zahtijevalo bi drugačiji povod i svedeniji kontekst. Imajući u vidu da to od prevodioca i ne treba očekivati, iznijet ću samo ono što im je, po mom sudu, najdominantnije obilježje, na osnovu kojeg se jasno može vidjeti koliko tematski nesrodna pitanja zahvataju.

Djelo *Blistavi dragulj* Mehmeda Handžića, jedan je od pionirskih književnohistorijskih radova bošnjačke književne baštine iz osmansko-turskog perioda. Mnogostruka mu je vrijednost, posebno zato što je napisano prije osamdeset godina za čitaoce arapskoga govornog područja. Iako je komponovano u vidu leksikona i označeno izostankom stroge znanstvene akribičnosti, ima neosporne zasluge jer je veoma bogati književni rad Bošnjaka na orijentalnim jezicima, zahvaljujući prvenstveno njemu, posredstvom arapskog jezika, počeo ulaziti u velike svjetske književnohistorijske priručnike.

Da je znanost okruženje u kojem se pregalac, kao kod svoje kuće, može osjećati i kad nije u svom zavičaju, čitalac se može uvjeriti na primjeru Jusufa Ramića dok izučava kulturni doprinos kairske porodice Al-Muwaylihi, porijeklom iz Hidžaza, koja je imala veoma plodnu ulogu u kulturnom preporodu Egipta tokom 19. stoljeća, kad su njeni velikaši, aktivnim učešćem u političkom, informativnom i književnom životu dali neprocjenjiv doprinos modernoj egipatskoj kulturnoj povijesti. Jusuf Ramić je uspio produbiti pogled u temu *Porodica Al-Muwaylihi i njeni uticaji u književnosti*, posebno raspravljajući o onim aspektima o kojima podatke ne nude drugi izvori.

Slično Jusufu Ramiću koji je odbranom disertacije postao prvi Bošnjak koji je doktorirao u području arapske književnosti, Safvet Halilović je, odbranom disertacije, postao prvi Bošnjak koji je na Al-Azharu stekao zvanje doktora tefsirskih znanosti. Autor je u svom

djelu pokazao eruptivnu istraživačku snagu koja, razvidnim rezultatima, omogućuje stapanje vidika prošlosti i sadašnjosti tako što, sintetiziranjem relevantnih izvora u razvoju tefsirske znanosti povezuje bitno različita vremena. Radi ilustrovanja mjere u kojoj je ostvario zahtjevne ciljeve i zadatke iz predmeta istraživanja, iskoristit ću uvjeravanje mentora pri izradi doktorske radnje, prof. dr. Muḥammad Sayyid Ġibrila, da ih je "sve dokraja ispunio lepršavim izrazom, lahkim metodološkim stilom, britkim i jasnim jezikom, unatoč činjenici da nije baštinik arapskog jezika".

Ako se za Handžićevo djelo može reći da je dominantno faktografski rad koji je autotra svojevremeno najavio kao budućeg prosvjetitelja, te da su Ramić i Halilović ovim svojim radovima stekli najviša akademska zvanja, što radove legitimizuje prvenstveno s namjenom da služe kao relevantni priručnici iz arapske knjižvnosti, odnosno tefsira, za Smajlovićev rad se može reći da nam razotkriva viziju budućega autorovoga naučnog prosedea i ukupnog društvenog i kulturnog angažmana, s kojima je, za kratkoga a intelektualno raskošno bogatog života, imao veoma istaknutu ulogu svojevrsnog prosvjetitelja i visokoškolskog profesora. Utoliko bi više bilo opravdano da se i njegovo djelo prevede na bosanski jezik. To bi ujedno bio vid priznanja djelu i odavanje dužne počasti liku profesora Ahmeda Smajlovića.

Mehmed Kico

REGISTAR IMENA*

A

A'šā (al-): 350
A'maš (al-): 525
Aš'arī (al-), Abū al-Ḥasan: 38
Ašhab: 403
Abharī (al-): 60
Abū 'Ubayda Ma'mar: 203
Abū Ġa'far al-Qārī': 524
Abū al-A'la': 523
Abū al-Nağm: 361
Abu Nuwās: 351
Abū Tammām: 352
Abū 'Ubayda, Mu'ammār ibn al-Muṭannā: 203
Abū Yūsuf, Ya'kūb ibn Ibrāhim: 219
Abū Zahra, Muḥammad: 85
'Ağğāğ (al-): 353
Alḥmad ibn Ḥanbal: 404
Alūsī (al-): 616
'Ammār ibn Yāsir: 67
Āmidī (al-), Sayf al-Din: 140
'Āmirī (al-), Labīd: 350
Andalusī (al-), Abū Ḥayyān: 230
'Āšim, Ibn Abī al-Nağūd: 523
Aşma'ī (al-): 215
'Aṭā', Ibn Abī Rabāḥ: 400
Awdī (al-), al-Afwah: 352
Awzā'ī (al-): 406

B

Bāqillānī (al-): 39
Başrī (al-), Muḥammad ibn Bakr: 106

* U ovom Registru su istaknute stanice na kojima su uz spomenuta imena navedene biografije sa izvorima.

Battī (al-), ‘Uṭmān: 407
 Bazdawī (al-): 81
 Buḥārī (al-), Ḥāfiẓ al-Dīn: 80
 Būsnaẓī (al-), Muḥammad al-Ḥanḡī: 617
 Buwayṭī (al-): 222

D

Da‘laḡ, ibn Aḡmad ibn Da‘laḡ: 98
 Dabūsī (al-), Abū Zayd: 140
 Dahabī (al-), al-Ḥāfiẓ: 58
 Dahabī (al-), Muḥammad Ḥusayn: 158
 Dāraquṭnī (al-), Abū al-Ḥasan: 41
 Du‘ali (al-), Abū al-Aswad: 342
 Dū al-Rumma: 351
 Dubyānī (al-), al-Nābiḡa: 350

F

Fārābī (al), Amīr Kātīb al-Itqānī: 76
 Farazdaq (al-): 351
 Fārisī (al-), Abū ‘Alī: 104
 Farrā’ (al-), ibn Abī Ya‘lā: 200

G

Ġa‘dī (al-), al-Nābiḡa: 353
 Ġarīr: 351
 Ġawharī (al-): 42
 Ġazālī (al-), Abū Ḥāmid: 140
 Ġi‘ānī (al-), Muḥammad ibn ‘Umar: 110
 Ġurḡānī (al-), Abū ‘Abdillāh: 116
 Ġuwaynī (al-): 140
 Ġulām Ṭa‘lab: 100

H

Ḥaḡḡāḡ (al-), ibn Yūsuf: 595
 Ḥāḡī Ḥalīfa: 48
 Ḥaḡramī (al-), Ya‘qūb ibn Ishāq: 523
 Ḥalwānī (al-): 80
 Ḥanafī (al-), ibn Nuḡaym: 417
 Ḥarrānī (al-), Ibrāhīm: 111

Harrāsī (al-), al-Kiyā: 608
 Ḥarūrī (al-), Aḥmad ibn Ḥālīd: 110
 Ḥasan al-Baṣrī: 400
 Ḥassān ibn Ṭābit: 350
 Ḥuṭay'a (al-): 353
 Ḥalīl (al-), 'Urwa ibn Zayd: 54
 Ḥansā' (al-): 350

I

Ibn Šubruma: 407
 Ibn 'Adiyy, Ḥubayb: 66
 Ibn 'Alā', Abū 'Amr: 352
 Ibn 'Alī, al-Ḥusayn ibn 'Alī: 109
 Ibn 'Alī, al-Ṭayyib: 140
 Ibn 'Āmir: 522
 Ibn Ğinnī: 42
 Ibn Abān, 'Īsā: 145
 Ibn Abī Šayba: 210
 Ibn Abī Dāwūd, Abū Bakr: 40
 Ibn Abī Ḥatīm: 41
 Ibn Abī Laylā: 406
 Ibn Aḥmad, al-Ḥalīl: 216
 Ibn al-Mundīr, Nu'mān: 350
 Ibn al-Ġazarī: 522
 Ibn al-A'rābi: 214
 Ibn al-Muslima, Abū al-Faraġ: 116
 Ibn al-Nadīm: 42
 Ibn al-Qāsim: 403
 Ibn al-Šalāḥ: 76
 Ibn al-Turkumānī: 616
 Ibn Burd, Baššār: 351
 Ibn Buwayh, Aḥmad: 63
 Ibn Daqīq: 501
 Ibn Durustawayh: 324
 Ibn Fāris, 'Abdullāh ibn Ġa'far: 324
 Ibn Ḥaġġāġ, Šu'ba: 253
 Ibn Ḥaġar al-'Askalānī: 615
 Ibn Ḥabīb, Hamza: 523
 Ibn Hišām, Ḥalaf: 224
 Ibn Ḥibbān: 41

- Ibn Ishāq, Ismā'īl: 192
 Ibn Ishāq, Muḥammad: 224
 Ibn Ḥalaf, Abū 'Abdillāh al-Ḥusayn ibn Muḥammad: 115
 Ibn Kaṭīr, al-Dāri': 523
 Ibn Kaṭīr, al-Dimišqī: 248
 Ibn Kamāl-bāšā: 80
 Ibn Tābit, Ḥuzayma: 272
 Ibn Marwān, 'Abd al-Malik: 595
 Ibn Muğāhid: 524
 Ibn Muḥayṣin: 525
 Ibn Qutayba: 215
 Ibn Sa'd, al-Layṭ: 406
 Ibn Šāliḥ, Abū Bakr Muḥammad: 60
 Ibn Šāliḥ, al-Ḥasan: 407
 Ibn Siymā, 'Abd al-Raḥmān: 107
 Ibn Taymiyya: 501
 Ibn Wahb: 403
 Ibn Ya'qūb, Muḥammad ibn Aḥmad: 111
 Ibn Zayd, 'Adiyy: 352
 Imru' al-Qays: 350
 Isfahānī (al-), Abū al-Farağ: 42
 Isfahānī (al-), Abū Muslim: 303
 Isfahānī (al-), al-Rāğib: 230
 Ishāq, 'Alī ibn Aḥmad: 112
 Iṣṭaḥrī (al-), Abū Ishāq: 54
 'Izz al-Dawla, ibn Mu'izz al-Dawla: 63

K

- Karḥī (al-), Abū al-Ḥasan: 92
 Kāsānī (al-): 76
 Ḥaṣṣāf (al-): 81
 Ḥaṭṭābī (al-): 41
 Ḥawārizmī (al-), Abū Bakr: 115
 Kawṭarī (al-): 76
 Kissā'i (al-): 215
 Kūfī (al-), Ḥamza: 216

L

- Laknawī (al-), 'Abd al-Ḥayy: 47

M

- Mālik ibn Anas: 209
 Marḡānī (al-), Šihāb al-Dīn: 84
 Marḡinānī (al-): 84
 Marwazī (al-), Abū al-Qāsim ʿAbdullāh ibn Muḥammad ibn Ishāq: 108
 Masʿūdī (al-): 42
 Māturīdī (al-), Abū Manṣūr: 141
 Metz, Adam: 38
 Muʿāwiya ibn Abī Sufyān: 593
 Muʿtaḏid (al-), Billāh: 554
 Mubarrid (al-): 214
 Muḡāhid ibn Ḡabr: 400
 Mukram ibn Aḥmad, Abū Bakr: 108
 Muqtadir (al-), Billāh: 30
 Mustakfi (al-), Billāh: 30
 Muṭarrizī (al-): 132
 Muṭīʿ (al-), Lillāh: 31
 Muttaqī (al-), Billāh: 1
 Muzanī (al-): 221

N

- Nāfiʿ: 523
 Naḥwī (al-), Taʿlab: 214
 Naḥʿī (al-), Ibrāhīm: 400
 Naqqāš (al-): 40
 Nasafi (al-), Abū Ḡaʿfar: 116
 Nawāwī (al-): 614
 Nisabūrī (al-), Abū al-Qāsim al-Aṣamm: 97
 Nisabūrī (al-), al-Ḥakim: 96
 Numān (al-), al-Munḏir: 359

Q

- Qāḏihānī, Faḥr al-Dīn: 82
 Qāhir (al-), Billāh: 29
 Qānīʿ, ʿAbd al-Bāqī: 94
 Qarāfi (al-), Aḥmad ibn Idrīs: 592
 Qudūrī (al-), Abū al-Ḥusayn: 82
 Qummī (al-), ʿAlī ibn Mūsā: 153
 Qurašī (al-), ʿAbd al-Qādir: 49

Qurṭubī (al-): 613

Quṭrub: 215

R

Rāḍī (al-), Billāh: 31

Rāzī (al-), Abū Bakr: 39

Rāzī (al-), Faḥr al-Dīn: 55

Rūmī (al-), Ġārullāh: 128

S

Şā'ig (al-), Ibrāhīm: 552

Şan'ānī (al-), 'Abd al-Razzāq: 187

Sarahsī (al-): 81

Sa'īd ibn al-Musayyab: 399

Sa'īd ibn Ġubayr: 399

Şaymarī (al-): 60

Siġistānī (al-), Abū Dāwūd: 208

Sībawayh: 324

Sudūsī (al-), ibn Şayba: 111

Ş

Şa'bī (al-): 400

Şāšī (al-), Abū 'Alī: 58

Şāfi'ī (al-): 220

Şāṭibī (al-): 502

Şawkānī (al-): 569

Şaybānī (al-), Muḥammad ibn al-Ḥasan: 80

T

Ta'abbaṭa Şarran: 352

Ṭabarānī (al-), Abū al-Qāsim: 95

Ṭabarī (al-), Abū 'Amr: 111

Tahānawī (al-): 583

Taḥāwī (al-), Abū Ġa'far: 81

Tā'i' (al-), Lillāh: 31

Tanūḥī (al-): 42

Ṭaqafī (al-), Abū Miḥġan: 353

Ṭawrī (al-), Sufyān: 406

Ṭāwūs: 400

Ṭirimmāḥ (al-): 354

U

Usrušanī (al-), Abū Ġaʿfar: 117

W

Wāḥidi (al-), Abū al-Ḥasan: 502

Wāqidi (al-): 224

Wāsiṭī (al-), Ġaʿfar ibn Muḥammad ibn Aḥmad: 107

Wāsiṭī (al-), Abū al-Ḥusayn al-Kumārī: 117

Y

Yaḥya ibn Ziyād: 214

Yazidi (al-), Yaḥyā: 525

Z

Zaḡḡāḡ (al-), Abū Ishāq: 205

Zaʿfarānī (al-), Abū al-Ḥusayn: 117

Zanḡānī (al-): 417

Zarkašī (al-): 231

Zaylaʿī (al-): 614

Zuḡāḡī (al-), Abū Sahl: 102

Zufar: 401

Zuhayr, Ibn Abī Sulmā: 350

BILJEŠKA O PISCU

Safvet Mustafa Halilović, rođen je 1968. (1388. hidžretske) godine u Poratju (Pojske), Zenica.

Vjersko obrazovanje je započeo u Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu, osnovanoj davne 1537. godine, u kojoj se, počevši od tada pa sve do danas, izučavaju islamske nauke. Za vrijeme školovanja u Medresi napamet je naučio Kur'an časni i stekao zvanje *hafīz Kur'ana*.

Na Univerzitet Al-Azhar upisuje se 1988. godine, da bi Fakultet islamskih nauka (Odsjek za tefsir i kur'anske nauke), završio 1992. godine s ocjenom *odličan (mumtāz)*. Na istom fakultetu je nastavio školovanje upisavši postdiplomske studije, da bi 1997. godine stekao diplomu magistra tefsira i kur'anskih nauka. Magistrarska teza, iz oblasti tradicionalnog tefsira, objavljena mu je u izdanju Dār al-našr li al-ġāmi'āt u Kairu, 1999. godine, pod naslovom: *Al-Tafsīr bi al-ma'šūr, ahammiyyatuhū wa dawābiḥuhū, dirāsa taṭbīqiyya fī sūra Al-Nisā'* (*Tradicionalni tefsir, njegov značaj i postavke, primijenjena kritička studija u suri Al-Nisā'*).

1997. godine na istom Odsjeku upisuje doktorsku disertaciju pod nazivom: *Al-Imām Abū Bakr al-Rāzī al-Ġaṣṣāṣ wa manhaguhū fī al-tafsīr* (Metodologija tumačenja Kur'ana na primjeru istaknutog hanefijskog učenjaka Abū Bakra al-Rāzija Al-Ġaṣṣāṣa), koju brani 2001. godine s najvišom ocjenom (*martaba al-šaraf al-ūlā*) uz preporuku za štampanje disertacije zbog njenih naučnih vrijednosti. Knjiga je objavljena 2001. u izdanju kairske izdavačke kuće Dār al-sālam.

Dr. Safvet Halilović je profesor tefsira i kur'anskih znanosti na Islamskoj pedagoškoj akademiji u Zenici. Od 1997. do 2000. godine predavao je kao gostujući profesor na Islamskoj pedagoškoj akademiji u Bihaću. Objavio je preko 40 radova iz oblasti tefsira (tumačenja Kur'ana), islamistike, povijesti, islamskog misionarstva, odgoja i obrazovanja. Saradnik je više islamskih novina i časopisa u domovini, a također i inozemstvu. Učestvovao je na nekoliko naučnih simpozija u Bosni i Hercegovini i svijetu. Autor je knjige *Hifz - učenje Kur'ana napamet*, koja je objavljena na bosanskom jeziku 2003. godine. Esej *Islam i Zapad u perspektivi Asadovog mišljenja* objavljen je iste godine, a slijedeće (2004.) esej je objavljen i na engleskom jeziku.

Dr. Halilović je urednik i recenzent više knjiga i edicija, a sa grupom entuzijasta 1999. godine osnovao je časopis *Novi Horizonti* koji na bosanskom jeziku u kontinuitetu izlazi već pet godina. *Novi Horizonti* su časopis za afirmaciju naučnih, kulturnih i duhovnih vrijednosti. Od augusta 2002. dr. Halilović je predsjednik Savjeta ovoga lista.

SADRŽAJ

TEFSIRSKO DJELO KLASIČNE OZBILJNOSTI (Predgovor bosanskome izdanju)	3
VELIKI ISKORAK TEFSIRSKE NAUKE NA BOSANSKOME JEZIKU (Izvod iz recenzije).....	7
PREDGOVOR I RECENZIJA ARAPSKOME IZDANJU	11
Prvi dio	
ABŪ BAKR AḤMAD IBN ALI AL-RĀZĪ AL-ĠAṢṢĀṢ	
UVOD	17
Prvo poglavlje: AL-ĠAṢṢĀṢOVO VRIJEME	29
Uvod	29
1. Politička i društvena kretanja	29
2. Intelktualne i kulturne prilike u Al-Ġaṣṣāṣovo vrijeme.....	37
Drugo poglavlje: AL-ĠAṢṢĀṢOV ŽIVOTNI PUT.....	47
1. Ime i porijeklo	47
2. Nadimak Al-Ġaṣṣāṣ.....	50
3. Rođenje i mladost.....	52
4. Putovanja u potrazi za naukom	56
5. Karakterne osobine.....	59
a) Lijepo ophođenje s učiteljima	67
b) Skromnost u dodirima s vršnjacima.....	68
c) Uvažavanje učenika	69
6. Smrt	71
Treće poglavlje: NAUČNIČKI UGLED I MJESTO MEĐU PRIPADNICIMA HANEFIJSKE ŠKOLE	75
1. Al-Ġaṣṣāṣov naučnički ugled	75
2. Mjesto među hanefijskim učenjacima.....	80
Prva kategorija.....	80
Druga kategorija.....	81
Treća kategorija.....	81
Četvrta kategorija	82

Peta kategorija.....	82
Šesta kategorija	82
Sedma kategorija.....	83
Kritički osvrt na istaknute podjele	83
Četvrto poglavlje: AL-ĞAŞŞAŞOVI UČITELJI I UČENICI.....	91
1. Al-Ğaşşāşovi učitelji	91
Uvod.....	91
1. Učitelji čija imena spominje biografska i historijska literatura	92
1) Abū al-Ḥasan al-Karḥī	92
2) ‘Abd al-Bāqī ibn al-Qānī ‘	94
3) Abū al-Qāsim al-Ṭabārānī	95
4) Al-Ḥākim al-Naysabūrī	96
5) Abū al- ‘Abbās al-Ašamm al-Naysabūrī	97
6) Da‘lağ ibn Aḥmad ibn Da‘lağ al-Siğistānī al-Bağdādī	98
7) ‘Abdullāh ibn Ğa‘far ibn Fāris al-Isbahānī	99
8) Ğulām Ṭa‘lab.....	100
9) Abū Sahl al-Zuğāğī	102
2. Učitelji čija su imena zabilježena u djelu <i>Aḥkām al-Qur’ān</i> i drugim djelima	103
Uvod.....	103
A) Učitelji čije smo biografije uspjeli pronaći.....	104
1) Abū ‘Alī al-Fārisī	104
2) Muḥammad ibn Bakr al-Bašrī	106
3) ‘Abd al-Raḥmān ibn Siymā.....	107
4) Ğa‘far ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Wāsiṭī.....	107
5) Abū al-Qāsim ‘Abdullāh ibn Muḥammad ibn Ishāq al-Marwazī.....	108
6) Mukram ibn Aḥmad al-Qādī.....	108
7) Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-Ḥāfiẓ	110
9) Muḥammad ibn ‘Umar al-Ği‘ānī	110
10) Ibrāhīm al-Ḥarrānī	111
11) Abū ‘Amr al-Ṭabarī.....	111
12) Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ya‘qūb ibn Šayba al-Sudūsī al-Bağdādī	111
13) ‘Alī ibn Aḥmad ibn Ishāq Abū al-Ḥasan al-Bağdādī	112
B) Učitelji kojima nismo pronašli biografije	113
Rezime	113

2. Al-Ğaṣṣāṣovi učenici	114
Uvod	114
1) Al-Ḥawārizmī	115
2) Abū ‘Abdillāh al-Ḥusayn ibn Ḥalaf al-Ḥanafī	115
3) Abū al-Farağ ibn al-Maslama	116
4) Abū ‘Abdillāh al-Ğurğānī	116
5) Abū Ğa‘far al-Nasafī	116
6) Abū al-Ḥusayn al-Za‘farānī	117
7) Abū al-Ḥusayn al-Kamārī al-Wāsiṭī	117
8) Abū Ğa‘far al-Usrūṣanī	117

Peto poglavlje: AL-ĞAṢṢĀṢOVA DJELA 121

Uvod	121
1. Komentar (<i>Šarḥ</i>) djela <i>Al-Ğāmi‘ al-kabīr</i> Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija	122
2. Komentar (<i>Šarḥ</i>) djela <i>Al-Ğāmi‘ al-ṣağīr</i> Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija	123
3. Komentar (<i>Šarḥ</i>) djela <i>Al-Manāṣik</i> Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija	124
4. Sažeti komentar (<i>Ta‘līq</i>) djela <i>Kitāb al-aṣl</i> Muḥammada ibn al-Ḥasana al-Šaybānija	125
5. Komentar (<i>Šarḥ</i>) Al-Ğaṣṣāṣovog djela <i>Adab al-qaḍā’</i> ...	125
Osvrt na Al-Ğaṣṣāṣov metod u ovom <i>Komentaru</i>	126
6. Komentar (<i>Šarḥ</i>) Al-Ṭaḥāwījevog <i>Al-Muḥtaṣara</i>	126
7. Kompendij Al-Ṭaḥāwījevog djela <i>Iḥtilāf al-‘ulamā’</i>	129
Naučna vrijednost ovog <i>Kompendija</i> i Al-Ğaṣṣāṣov metod sažimanja	130
8. Sažeti komentar (<i>Ta‘līq</i>) Al-Ṭaḥāwījevog djela <i>Al-Šurūf</i>	132
9. Komentar (<i>Šarḥ</i>) Al-Karḥījevog <i>Al-Muḥtaṣara</i>	132
10. Komentar (<i>Šarḥ</i>) djela <i>Al-Asmā’ al-ḥusnā</i>	133
11. <i>Kitāb al-aṣriba</i>	133
12. <i>Mas’ala al-qur’</i>	134
13. <i>Masā’il al-ḥilāf</i>	134
14. <i>Ğawābāt al-masā’il</i>	135
15. <i>Kitāb Uṣūl al-fiqh</i>	135
Al-Ğaṣṣāṣova koncepcija pisanja djela <i>Uṣūl al-fiqh</i>	139
16. <i>Aḥkām al-Qur’ān</i>	145

Drugi dio

AL-ĞAŞŞAŠOVA METODOLOGIJA TUMAČENJA KUR'ANA

Prvo poglavlje: OKVIRNO UPOZNAVANJE S AL-

ĞAŞŞAŠOVIM TEFSIROM..... 153

1. Predmet djela *Aḥkām al-Qur'an* 153
2. Vrijeme pisanja djela 155
3. Najizrazitija obilježja Al-Ğaššāšovog tefsira 156
 - Posebna zainteresovanost za ajete s propisima 156
 - Ozbiljno nastojanje da ostvari obuhvatnost i saglasnost
među različitim mišljenjima 167
 - Nastojanje da pojašni definicije šeriatskopavnog nazivlja 170
 - Ispoljavanje islamske kulture i obilježja visoke
humanističke razine 172
 - Sumarno tumačenje (*al-tafsīr al-iğmālī*) 176
 - Zanimanje za historiju 178

Drugo poglavlje: IZVORI AL-ĞAŞŞAŠOVOG TEFSIRA 183

- Uvod 183
- 1. Učitelji 183
- 2. Djela koja su prethodila *Al-Aḥkāmū* 184
- 3. Djela koja su postojala u njegovo vrijeme 185
- Tefsirska djela kao izvori 186
 - a) Djela iz tradicionalnog tefsira 186
 - b) Djela iz fikhskog tefsira 191
 - c) Djela iz jezičkog tefsira 199
- Hadiska djela kao izvori 208
 - Da li je Al-Ğaššāš imao uvid u *Šest hadiskih zbirki* 211
- Al-Ğaššāšovi izvori iz jezikoslovlja i gramatike 213
- Fikhska i usulska djela kao izvori 217
 - Al-Siyar al-kabīr* Muḥammada ibn al-Ḥasana
al-Šaybānija 218
 - Al-Ziyādāt* Muḥammada ibn al-Ḥasana 219
 - Abū Yūsufovo djelo *Al-Amālī fī al-fiqh* 220
 - Abū Yūsufovo djelo *Al-Nawādir* 220
 - Al-Šāfi‘ijevo djelo *Al-Risāla* 220
 - Al-Buwayṭijev *Al-Muḥtaṣar* 222
 - Al-Muzannijev *Al-Muḥtaṣar* 222
 - Radovi ‘Isā ibn Abāna al-Ḥanafīya 223
 - Djela iz povijesti kao izvori 224

Treće poglavlje: TEMELJNI METODOLOGIJSKI PRINCIPI AL-ĞAŞŞAŠOVOG TUMAČENJA

KUR'ANA 229

Uvod 229

Prvi princip

ČVRSTA PRIVRŽENOST KOMENTARISANJU

KUR'ANA KUR'ANOM..... 234

Argumentovanje Kur'anom u ravni jezičkog značenja

riječi..... 241

Tematski tefsir u Al-Ğaşşāšovom tefsiru 243

Otklanjanje teškoća i napora u vjeri 244

Zabrana prijateljevanja s nevjernicima 245

Zabrana uskraćivanja svjedočenja..... 246

Naredba o čuvanju imovine i zabrana rasipanja..... 247

Blagost pri pozivanju u Allahovu vjeru 247

Drugi princip

KOMBINOVANJE TRADICIONALNOGA I

RACIONALNOG TEFSIRA 249

1. Tradicionalni tefsir kod Al-Ğaşşāša 249

Uvod 249

Tradicionalno (al-ma'tūr) u Al-Ğaşşāšovom tefsiru 254

Al-Ğaşşāšovo postupanje s tradicionalnim 261

1. Sabiranje i usaglašavanje kazivanja prethodnika
koja su zabilježena i stavljanje ajeta u kontekst svega
što je navedeno 261

2. Selektivni odabir kazivanja prethodnika
zabilježenih u tefsiru 265

3. Nizanje kazivanja bez ikakvog komentara ili
polemisanja s njima..... 275

Al-Ğaşşāšovo interesovanje za Poslanikov sunnet 278

Kazivanja pojedinaca (*aḥbār al-āḥād*) u Al-
Ğaşşāšovom tefsiru..... 285

Al-Ğaşşāšovo odricanje od hadisa za račun stavova
ashaba i tabi'ina kad je to zahtijevala priroda
problema..... 287

Neka pravila koja se tiču tradicionalnog tefsira 289

2. Racionalni tefsir kod Al-Ğaşşāša 290

Uvod 290

Racionalno u Al-Ğaşşāšovom tefsiru..... 292

Oslonci Al-Ğaşşāšovome *racionalnom tefsiru*..... 302

*Treći princip***KORIŠTENJE JEZIKA I JEZIKOSLOVNIH DISCIPLINA.. 313**

Uvod.....	313
Jezik i jezikoslovna nauka u Al-Ğaššāšovom tefsiru	317
1) Etimologija (<i>al-ištiqāq</i>).....	319
Potkrjepljivanje jezičkih značenja Kur'anom.....	321
2) Polisemija (<i>al-ištirāk</i>)	324
3) Gramatika i fleksija (<i>al-naḥw wa al-'irāb</i>).....	327
4) Potkrjepljivanje stavovima jezikoslovaca (<i>al-istišhād bi aqwāl 'ulamā' al-luġa</i>)	341
Al-Ğaššāsovo polemisanje sa stavovima koje prenosi od jezikoslovaca	345
5) Potkrjepljivanje pjesništvom (<i>al-istišhād bi al-ši'r</i>)	348
Pjesništvo i pjesnici u Al-Ğaššāšovom tefsiru	352
Ciljevi koje Al-Ğaššāš potkrjepljuje pjesništvom ..	354
Al-Ğaššāsovo kritikovanje nekih potkrjepljivanja pjesništva	365
6) Stilistika (<i>al-balāġa</i>) u Al-Ğaššāšovom tefsiru	367
Aspekti stilistike kojim se Al-Ğaššāš bavio u svom tefsiru	368
1 . Pravi smisao i metafora (<i>al-ḥaqīqa wa al-maġāz</i>)	368
Pozivanje na pravi smisao i metaforu	372
Neka pravila koja se tiču <i>pravog smisla i metafore</i>	375
2. Poređenje (<i>al-tašbih</i>)	375
3. Aluzija (<i>al-kināya</i>)	377
4. Podudarnost (<i>al-mušākala</i>)	379
5. Konciznost (<i>al-iġāz</i>)	380
Dokazivanje <i>konciznošću</i> i <i>stilom</i> da je Kur'an Allahov (dž.š.) govor	381
Stilsko poređenje u Al-Ğaššāšovom tefsiru	382

*Četvrti princip***NAROČITA BRIGA O ISLAMSKOM ZAKONODAVNOM****PRAVU I NJEGOVIM PROPISIMA**

Uvod.....	384
Fikh i propisi u Al-Ğaššāšovom tefsiru	387
Opći pogled u Al-Ğaššāšovu metodologiju u području fikha i propisa.....	387

Fakihi koje Al-Ğaššāš učestalo spominje u svome tefsiru.....	399
Prva skupina ili fakihi predvodnici očuvanih mezheba i saradnici	402
Al-Ğaššāšov stav prema hanbelijskom mezhebu	404
Druga skupina ili fakihi akteri zametenih mezheba	406
Al-Ğaššāš i hanefijski mezheb	407
Al-Ğaššāšovo neslaganje s hanefijskim mezhebom.....	413
Metode izvođenja propisa kod Al-Ğaššāša.	419
Razložnost odredbi (<i>ta'līl al-aḥkām</i>)	424

Peti princip

RAZMATRANJE NAJVAŽNIJIH PITANJA

VJEROVANJA	428
1. Allahova, neka je slavljen i uzvišen, jednoća i neusporedivost s Njime	429
2. Dokazivanje istinitosti Muhammedovog (s.a.v.s.) poslanstva	435
3. Potvrđivanje kaburske patnje i uživanja.....	438
4. Odgovor sljedbenicima iskrivljenih vjera	439
5. Odgovor heretičkim grupama i njihovim iskrivljenim apologetskim naučavanjima	445
Odgovor džebrijama	447
Odgovor kaderijama	448
Odgovor mušebbihama	449
Odgovor haridžijama.....	450
Odgovor ši'ijama.....	451
6. Pitanje predvodništva (<i>al-imāna</i>) i zastupništva (<i>al-ḥil āfa</i>).....	457
7. Pitanje nadnaravnosti Kur'ana (<i>i ǧāz al-Qur' ān</i>)	459

Šesti princip

RAZMATRANJE BROJNIH PITANJA IZ OSNOVA FIKHA

(UṢŪL AL-FIQH) I KUR'ANSKIH NAUKA ('ULŪM

AL-QUR'ĀN)	463
1. Jasni i manje jasni ajeti (<i>al-muḥkam wa al-mutašābih</i>) .	464
2. Derogirajući i derogirani ajeti (<i>al-nāsiḥ wa al-mansūḥ</i>)	470
3. Neograničeno i ograničeno u ajetima (<i>al-muḥlaq wa al-muqayyad</i>).....	477
4. Sumarno i parcijalno u ajetima (<i>al-muḡmal wa al-mubayyan</i>).....	479
5. <i>Opće</i> i <i>posebno</i> u ajetima (<i>al- ʿāmm wa al-ḥāṣṣ</i>)	481

6. Pitanje samostalnog iznalaženja rješenja (*al-iğtihād*).... 487
7. Kazivanja pojedinaca (*aḥbār al-āḥād*) 490
8. Pitanje vjerozakona onih koji su bili prije nas (*mas'ala šar 'man qablanā*)..... 492
9. Razna usulska pravila (*qawā'id uṣūliyya mutafarriqa*).. 494

Sedmi princip

OSLANJANJE NA POVODE OBJAVE.....	501
Uvod.....	501
Povodi objave (<i>asbab al-nuzul</i>) u Al-Ğaṣṣāšovom tefsiru.	506
Utvrđivanje pouzdanosti predaja o povodima objave.....	509
Veći broj povoda objave jednoga ajeta	512
Veći broj ajeta s jednim povodom objave.....	518
Pouka je u općenitosti iskaza osim kad se razumijevanje poruke svodi samo na činjenicu povoda	519

Osmi princip

ZANIMANJE ZA KIRAETE (ČITANJA) KUR'ANA I NJIHOVA DIFERENCIRANJA.....	521
Uvod.....	521
<i>Kiraeti</i> u Al-Ğaṣṣāšovom tefsiru.....	525
Umnožavanje značenja kroz razgranavanje <i>kiraeta</i>	528
Saobražavanje <i>kiraeta</i> jednoga drugom	529
Al-Ğaṣṣāšovo utvrđivanje <i>tawātura u kiraetima</i>	531
Drugačiji propis uz drugačiji <i>kiraet</i>	533
Temeljni cilj Al-Ğaṣṣāšovog razmatranja <i>kiraeta</i> je izvođenje propisa	537

Deveti princip

IZBJEGAVANJE ISRAILIJATA I APOKRIFNIH HADISA	540
Uvod.....	540
Al-Ğaṣṣāšov odnos prema israilijatima i apokrifnim hadisima	545

Četvrto poglavlje: NAJVAŽNIJE ZAMJERKE I

PRIMJEDBE AL-ĞAṢṢAŠOVOJ METODOLOGIJI

TUMAČENJA KUR'ANA 559

Uvod.....	559
-----------	-----

1. Prihvatanje mu'teziljskog naučavanja o nekim pitanjima..... 560
 - a) Pitanje sihira i njegovog pravog značenja 561
 - b) Pitanje viđenja Uzvišenog Allaha..... 567

Kritički osvrt na Al-Ğaṣṣāṣove stavove o dva naprijed istaknuta pitanja.....	568
Da li je Al-Ğaṣṣāṣ bio mu 'tezilija?	574
2. Stroga privrženost hanefijskome mezhebu	576
a) Al-Ğaṣṣāṣov napad na one koji se nisu slagali s hanefijskim mezhebom	577
Osvrt na Al-Ğaṣṣāṣove napade na one koji se nisu slagali s hanefijskim mezhebom	581
b) Proizvoljnost u komentarisanju nekih tekstova	583
Osvrt na Al-Ğaṣṣāṣov komentar o ovom pitanju.....	590
3. Neobičan stav prema nekim istaknutim ličnostima.....	593
4. Pretjerano duljenje u komentarisanju	596
5. Neopravdano kritikovanje nekih prenosilaca	597
6. Navođenje nekih slabih pravaca prenošenja u području tradicionalnog tefsira bez ukazivanja na njihove slabosti ..	601

Peto poglavlje: NAUČNA VRIJEDNOST

AL-ĞAṢṢĀṢOVOG TEFSIRA I UTICAJI NA POTONJE UČENJAKE

Uticaji Al-Ğaṣṣāṣovog tefsira na kasnije učenjake	607
1) Al-Kiyā al-Harrāsī al-Šāfi 'ī (umro 504/1110.)	608
2) Faḥr al-Dīn al-Rāzī (umro 606/1209.)	611
3) Al-Qurṭubī (umro 671/1272.)	613
4) Ibn Kaṭīr al-Dimišqī (umro 774/1372.)	613
5) Al-Nawawī (umro 676/1277.)	614
6) Al-Zayla 'ī (umro 762/1660.)	614
7) Al-Zarkašī (umro 794/1391.)	575
8) Ibn Ḥaḡar al- 'Asqalānī (umro 852/1448.)	615
9) Ibn al-Turkumānī (umro 750/1349.)	616
10) Al-Alūsī (umro 1270/1853.)	616
11) Muḥammad Zāhid al-Kawṭarī (umro 1371/1951.) ..	616
12) Mehmed Handžić Bošnjak (umro 1364/1944.)	617

ZAKLJUČNE MISLI

LITERATURA

1) Kur'an, tefsiri i kur'anske znanosti	635
2) Hadis, komentari i hadiske znanosti	638
3) Historija.....	640
4) Fikh i usul	644
5) Jezik i jezikoslovne nauke	645
6) Vjerovanje i frakcije	646

7) Razni izvori.....	647
8) Nearapski izvori.....	648
9) Računarski programi.....	648
POGOVOR BOSANSKOME IZDANJU.....	649
REGISTAR IMENA	653
BILJEŠKA O PISCU.....	660